cahier 16

1985

études mongoles & *sibériennes*

ÉTUDES MONGOLES ET SIBÉRIENNES

Cahier 1 (1970), 140 p., 20 x 28,5 cm

J.-P. Attali et Alain Slanoski, *La R.P.M., rappel de quelques données.* — Roberte Hamayon, *Mongols : hommes et langues.* — Namtcha Bassanoff et Alain Slanoski, *Notes sur la translittération.* — C. Süxbaatar, *Phonétique mongole.* — Rinčen, trad. par M. de Bure, *Mythologie mongole. Quelques notes sur des éléments sanscrits.* — Gočoo, trad. par Sarah Dars, *Le* badarči *mongol.* — Namtcha Bassanoff, trad., *Contes populaires kalmouks.* — C. Süxbaatar, *L'emblème de la R.P. Note sur le symbolisme.* — Roberte Hamayon, *Berceuses mongoles.* — Niloufar Moaven, *Arc, flèche, carquois. Note ethnographique.* — Roberte Hamayon, *Façons de s'asseoir.*

Cahier 2 (1971), 234 p., 20 x 28,5 cm

D. Čerensodnom, *Sur un texte mongol extrait du recueil de Trufan.* — Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon, *Suffixes de modalité verbale.* — C. Süxbaatar, *Comment rendre en mongol les* en *et les* y *français ?* — Niloufar Moaven, *Vocabulaire animalier mongol.* — C. Šagdarsüren, *De la météorologie populaire mongole.* — E. A. Novgorodova et Coj. Luvsanzav, *Salutations mongoles traditionnelles.* — Roberte Hamayon, *Protocole manuel.* — D. Damdin, *Sur un trait de la culture nomade mongole.* — Javuuxulan, *Poème.* — Bibliographie des publications mongoles récentes (1969-1971). Supplément bibliographique à *Mongols : hommes et langues* (cahier 1).

Cahier 3 (1972), 241 p., 20 x 28,5 cm

Françoise Aubin, *La Mongolie intérieure et les Mongols de Chine : éléments de bibliographie* I. — Sarah Dars, *L'architecture mongole ancienne.* — Roberte Hamayon, *Triades de l'Univers* (jertöncijn gurvanuud). — Coj. Luvsanzav, *D'une coutume nomade mongole : le dépôt d'objets sur un lit inoccupé.*

Cahier 4 (1973), 203 p., 16 x 24 cm

Roberte Hamayon et Namtcha Bassanoff, *De la difficulté d'être une belle-fille.* — Jacques Legrand, *Données biographiques sur les fonctionnaires des Qing de Mongolie (1796-1820).* — C. Šarxuu (trad. et adapté par J. Legrand), *Racines mandchoues et racines mongoles.* — C. Šagdarsüren, *Choix du bélier et du bouc chez les Barga-Mongols.* — Roberte Hamayon et Mireille Hellfer, *À propos de « musique populaire mongole », enregistrements de Lajos Vargyas.* — Jiři Šima (adapté par Fr. Aubin), *À propos de la colonie kalmouke en Tchécoslovaquie.* — Namtcha Bassanoff, *Appendice, table des matières des tomes I, II et III de la Chrestomatie kalmouke* Xonxo.

Cahier 5 (1974), 164 p., 16 x 24 cm

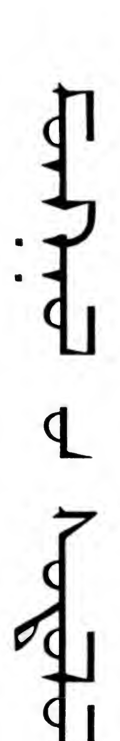
Assia Popova, *Analyse formelle et classification des jeux de calcul mongols.* — Namtcha Bassanoff, *Les jeux de calcul mongols.* — D. D. Lubsanov, *Contribution à l'étude de la révolution culturelle en Mongolie.* — A. Ulanov, *Les grandes étapes de l'évolution du folklore bouriate.* — Mária Salga, *Éléments textuels récurrents dans la poésie populaire mongole.* — John L. Mish, *The Mandchu Version of the Heart Sutra.* — Lajos Bese, *Sur les anciens noms de personne mongols.* — P. Poucha, *Une version mongole du Livre des Morts tibétain*, texte bilingue. — A. Luvsandendev, *Système des conjonctions de coordination en mongol.* — Larry W. Moses, *A Theoretical Approach to the Process of Inner Asian Confederation.* — Laslo Lörincz, *L'épopée héroïque mongole est-elle aristocratique ?* — R. Iššamc, *L'État mongol et les conditions de sa formation.* — Jacques Legrand, *Sur l'identification d'un manuscrit mongol conservé à la Bibliothèque nationale de Paris.* — S. Nacagdorž, *L'organisation sociale et son développement chez les peuples nomades d'Asie centrale.* — Catherine Uray-Kőhalmi, *La périodisation de l'histoire des armements des nomades des steppes.* — O. F. Akimuskin, *Le Turkestan oriental et les Oirats.*

Cahier 6 (1975), 243 p., 16 x 24 cm

J.-P. Accolas, Fr. Aubin et J.-P. Deffontaines, I. *Agriculture et élevage en République populaire de Mongolie.* II. *Les produits laitiers en République populaire de Mongolie.* — Roberte Hamayon, *L'os distinctif et la chair indifférente.* — Namtcha Bassanoff, *Adjurations, conjurations,* I. — S.P. Baldaev, *La Zemehen, fête prénuptiale chez les Bouriates d'Irkutsk* (trad. R. Hamayon). — S.P. Baldaev, *« Objets descendus » et « pierres écrites » dans le culte populaire bouriate* (traduit et adapté par R. Hamayon). — Nadežda Osipovna Šarakšinova, *La place des* üliger *bouriates dans le genre épique des peuples mongols.* — Roberte Hamayon, *Quelques chants bouriates.* — John R. Krueger, *« Dix-huit chants et poèmes mongols »* revisited — Maurice Coyaud, *La morphologie du mandchou selon Yamamoto Kengo.*

Suite en page 132.

cahier 16
1985



études mongoles *et sibériennes*

1. Ces cahiers périodiques, consacrés à l'étude des langues et des sociétés mongoles et sibériennes, sont préparés par le Centre d'études mongoles, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, 92001 Nanterre.

2. Le comité de rédaction est composé de : Françoise Aubin, directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, Marie-Lise Beffa, maître de conférences agrégé à l'université de Paris VII, Laurence Delaby, ingénieur au Centre national de la recherche scientifique, Altan Gokalp, chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, Roberte Hamayon, directeur d'études à l'École pratique des hautes études.

3. Ce cahier peut être obtenu par l'intermédiaire du

Service de publication
Société d'ethnographie
Université de Paris X
200, avenue de la République
92001 Nanterre

4. La couverture a été réalisée par Jean-Marc Chavy d'après un dessin provenant d'un recueil exécuté par Lodai-blam-a, conservé au Musée national danois, Copenhague, département d'ethnologie R403C.

5. Ce cahier a été publié sous la responsabilité technique de Marie-Hélène Delamare.

Conditions de vente

Prix du numéro annuel .... 65,00 FF

à régler par chèque bancaire ou virement postal libellé au nom de la *Société d'ethnographie*.

Cet ouvrage a été publié avec le concours du Centre national de la recherche scientifique

8601

ISSN 0766-507 S

SOMMAIRE

À PROPOS DU PÈRE HENRY SERRUYS, C.I.C.M. (1911-1983)

par
Françoise Aubin

Lorsque, le 16 août 1983, s'est éteint à Arlington, en Virginie du Nord (U.S.A.) le R.P. Henry Serruys, c'est un grand esprit et un grand coeur qui s'évanouissaient du monde de l'orientalisme et du monde missionnaire. Les quatre lettres "C.I.C.M.", que l'on remarque toujours accolées à son nom, comme à la suite de plusieurs signatures célèbres dans les études extrême-orientales, sont le sigle de la Congrégation belge de l'Immaculé Coeur de Marie, dite couramment de "Scheut", d'après le nom d'un faubourg de Bruxelles où se trouve la fondation mère.

La société, érigée en 1862 par un Anversois, Théophile Verbist (1823-1868), parmi les prêtres et séminaristes belges et hollandais, reçut en 1864 la charge exclusive du "vicariat de Mongolie", où avaient auparavant oeuvré, depuis 1840, les lazaristes français, sous la conduite de Mgr Mouly, C.M. À mesure que prospérait l'oeuvre des scheutistes, leur terrain de mission s'élargissait. La Mongolie fut donc partagée, en 1883, en trois vicariats, "Mongolie orientale", "Mongolie centrale", "Mongolie du Sud-Ouest" ou "Ortos" (Ordos), auxquels s'étaient ajoutés les vicariats du Kansou (Gansu) en 1878 et de l'Ili, au Nord-Sinkiang (Xinjiang) en 1888.

Mais il ne faut pas s'y tromper : si le terme de "Mongolie" indique que la congrégation opère au-delà de la Grande Muraille (et, à l'est, en deçà de la "Barrière des pieux"), ses fidèles se recrutent principalement parmi une population de pauvres émigrés chinois, qui colonisent peu à peu la Mongolie intérieure. Son implantation en milieu mongol est, en fait, assez réduite : une seule station

principale à Boro-Balgasun en Ordos, dans le sud-est de la bannière d'Otoq, à petite distance de la bannière d'Üüsin ; et, à l'avènement du régime communiste, 1 200 convertis mongols, sur une population chrétienne de plus de 230 000 âmes dans l'ensemble des vicariats de Scheut.

Néanmoins, la place que les prêtres C.I.C.M. se sont taillée dans les études mongoles est sans commune mesure avec les limitations que la réalité a imposées à leur apostolat. L'esprit sociologisant de notre temps pousse à rechercher une explication rationnelle au phénomène intellectuel scheutiste. Pourquoi tant d'excellents orientalistes – mongolisants autant que sinologues – sont-ils sortis des rangs d'une congrégation que rien ne prédisposait aux spéculations de l'érudition, et qui a recruté la majorité de ses missionnaires de Chine et de Mongolie dans un milieu socio-géographique bien déterminé et limité : la petite bourgeoisie des Flandres (les Wallons étant, dans leur ensemble, plus souvent destinés par leurs supérieurs à la mission du Congo, ouverte en 1888) ?

Il semble, en premier lieu, que le bilinguisme natal des Flamands ait développé en eux un don remarquable des langues vivantes. Pour s'en tenir à la mission belge (sans parler des Français), la mauvaise qualité du chinois de quelques-uns des rares francophones présents dans les missions de Mongolie fait encore sourire leurs vieux confrères flamands. Il y a eu, certes, des exceptions, mais en règle générale, la facilité d'élocution en une bonne langue dialectale chinoise ou mongole était bien une caractéristique des Flamands. Leur expérience personnelle leur donnait, en outre, avant les années trente, le sens intuitif de l'importance que joue la langue maternelle dans l'affirmation de la personnalité individuelle et ethnique : dès les débuts, ils ont su que leur apostolat devait passer par la linguistique. Et, comme il n'y avait pas de grammaires ni de lexiques dans les dialectes de leurs diocèses, pas plus que de descriptions des coutumes, il leur fallait bien les composer eux-mêmes. Et ils se sont attelés à cette tâche avec l'acharnement devant le travail propre aux Flamands. C'est ainsi qu'une grande partie de leur oeuvre orientaliste relève de la linguistique (surtout dialectale) et de l'ethnographie ; et l'on

retrouve ces deux tendances chez le père Henry Serruys (un natif de la région de Courtrai/Kortrijk).

À l'évocation de l'oeuvre orientaliste des scheutistes, les noms de deux maîtres viennent aussitôt à l'esprit : le sinologue Joseph Mullie (1886-1979), le mongolisant Antoine Mostaert (1881-1971), linguistes l'un et l'autre, dont H. Serruys fut disciple à deux époques différentes de sa vie : le père Mullie durant son temps de préparation à la Chine, au séminaire de Louvain (Leuven) ; le père Mostaert en Chine, à partir de 1937, puis à Arlington après 1949. A. Mostaert, J. Mullie, H. Serruys ont eu, c'est certain, des dons hors ligne qui se sont affirmés très tôt. Mais ils ont aussi bénéficié, en Belgique et sur le terrain, de toute l'expérience et de l'état d'esprit des confrères qui les avaient précédés. Ainsi, le père Mullie[1]*, qui, à titre de professeur de chinois, de phonétique et de missiologie au scholasticat théologique de Louvain à partir de 1930, a formé dès lors tous les jeunes missionnaires C.I.C.M. avant leur départ pour la Chine, avait eu lui-même pour maître des novices le P. P. Dierickx, un philologue amateur qui l'a beaucoup marqué. Quant au jeune Mostaert*[2]*, son orientation scientifique définitive se dessina la nuit de Noël 1900, lorsque, séminariste de dix-neuf ans, il dévora la traduction latine,* Rudimenta linguae mongolicae, *de la* Grammatik der mongolischen Sprache *(1831) d'Isaac J. Schmidt, que venait de lui procurer le recteur de la maison mère, le père Ch. Van Sante (1852-1930).*

Scheut est tourné par vocation vers l'action directe et non vers la recherche désincarnée. Quelque doué qu'apparaisse le séminariste Mostaert, on ne l'envoie pas suivre des cours de linguistique à l'université de Louvain, située à quelques centaines de mètres du scholasticat scheutiste. C'est en autodidacte qu'il s'initie à la lecture du mongol classique, grâce à une traduction du Nouveau Testament, rédigée par des missionnaires protestants. En poste dans le vicariat de Mongolie du Sud-Ouest à partir de 1906, il profite là des connaissances pratiques très étendues de son évêque, Mgr Bermyn (1853-1915), fin connaisseur de la culture et de la langue des Mongols. Mais ce n'était jusqu'alors que de l'amateurisme d'autodidactes talentueux et enthousiastes. Le tournant dans la carrière de Mostaert le mongolisant se situe en 1909, lorsque son confrère,

le P. Benoni De Wilde (1885-1945), passionné de linguistique, lui envoie des ouvrages récents sur le sujet. Devant Mostaert, alors âgé de vingt-huit ans, s'ouvre soudain un monde qu'il ignorait. Conseillé par Mullie, qui vient juste d'arriver en Mongolie orientale et va appliquer au nord-pékinois les méthodes modernes de la notation phonétique, il s'initie au système de translittération mis au point par le P. Wilhelm Schmidt, S.V.D., dans la revue Anthropos, *et découvre les travaux phonétiques, de grammaire et de philologie du turcologue russe Vasilii V. Radlov (dit Friedrich Wilhelm Radloff, 1837-1918) et du mongolisant finlandais Gustav J. Ramstedt (1873-1950). En 1911, sa propre méthode est au point et il est alors le savant que l'on sait.*

Lorsque Heindrik Serruys (comme son nom s'écrivait alors) entre au séminaire à dix-neuf ans (en 1930), suivi un an plus tard par son frère Paul, le futur sinologue (né en 1912), la tradition d'une étude fouillée de la langue et de la culture du pays de mission y est bien établie. Comme pour Mostaert, la Mongolie exerce, dès les années du scholasticat, son attrait sur le jeune homme ; mais son goût va le porter à se servir de la philologie comme d'une porte d'accès à l'histoire. Son cas est exemplaire : nommé dans le vicariat de Si-wan-tseu (西灣子, Xiwanzi, l'ancienne "Mongolie centrale"), qui depuis 1922 a reçu du Saint-Siège vocation à évangéliser la toute nouvelle République populaire de Mongolie, il n'exerce son sacerdoce que dans les villages chinois ; mais durant ses douze années d'Extrême-Orient (1936-1948), il se prépare sans trêve à l'apostolat qu'il espère mener un jour chez les Mongols. De ses différents postes, situés à la limite de la steppe, il cherche à atteindre les Mongols autant que faire se peut. Et il tire parti des loisirs forcés que lui laisse, en 1943, son internement au camp de Wei-hien (濰縣, Weixian, au Shandong), en complétant sa culture mongole et en préparant son premier travail, la traduction du Pei-lou fong-sou, *sa seule publication en français avant la naturalisation américaine et l'anglicisation de son prénom.*

Si tant de scheutistes ont accumulé les notations linguistiques, ethnologiques et historiques sur les Mongols (Louis Schramm, 1883-1971 ; Albert De Smedt, 1884-1941 ; Louis Kervyn, 1880-1939, édité

posthumement par son frère Joseph, 1877-1966 ; Joseph Van Oost, 1877-1939 ; Joseph Kler, 1897-1969 ; Mgr Alphonse Bermyn, 1853-1915 ; Joseph Braam, 1869-1954 ; Florent Clayes, 1871-1950, etc.), ils ont, sans aucun doute, comme H. Serruys, obéi à deux motifs : l'un rationnel – leur engagement dans une congrégation évangélisant en théorie la "Mongolie" –, l'autre sentimental – la réponse à la séduction qu'exercent la Mongolie et les Mongols et plus largement les peuples nomades de la Haute-Asie, sur tous ceux qui les approchent. Ce n'est probablement pas un hasard si le seul autre ordre missionnaire à avoir eu, en Chine, une activité scientifique analogue à celle de Scheut est la congrégation allemande de Steyl ou S.V.D. (Societas Verbi Divini), qui a succédé en 1922 à Scheut aux marges occidentales de la Chine – au Kansou (Gansu), Ts'inghai (Qinghai), Sinkiang (Xinjiang) –, et y a travaillé parmi les autochtones mongols, turcs et tibétains. Ce n'est pas un hasard, non plus, si au Japon la Société d'amitié nippo-mongole a recruté une partie de ses adhérents parmi ceux qui, dans les années quarante, âgés alors de vingt ou vingt-cinq ans, étaient partis pour le Mong-kiang (蒙疆) – la partie de la Mongolie intérieure sous occupation japonaise – éduquer et soigner les Mongols, et en ont gardé à tout jamais la nostalgie de la Mongolie.

L'oeuvre du père H. Serruys peut donc, je pense, s'expliquer en partie par son origine flamande, l'esprit de sa congrégation, l'appel de la Mongolie. Mais son talent, tel qu'il s'est épanoui après son installation en Amérique et sa soutenance de thèse à Columbia en 1954, reste vraiment unique[3].

*

Quelques semaines seulement avant sa disparition, le R.P. Henry Serruys adressait à la rédaction des Études mongoles ses derniers articles, qu'il avait réussi à mettre impeccablement au net malgré son état d'extrême épuisement. Pour le premier d'entre eux, la prière à Cinggis-qan, il reconnaît donner sa traduction à titre d'essai, en raison de la difficulté du manuscrit ; et pour le quatrième, la note sur le deresü, l'avoir laissée inachevée. Tel quel, cet émouvant ensemble est le reliquat d'une production considérable – six livres, dont l'un de six cent cinquante pages, et cent quatorze articles[4],

dont l'étourdissante érudition ne fait jamais la moindre concession à la vulgarisation. Il représente un choix à peu près typique des intérêts de l'auteur, durant ces dernières années au moins : le le lamaïsme et ses prières, un sujet sur lequel il est revenu de temps à autre depuis 1963 ; les moeurs et coutumes mongoles, déjà le thème de sa première publication en 1945 ; l'histoire politique de l'Ordos au XXe siècle, vers laquelle il a commencé à se tourner dans les années soixante-dix, lorsqu'il a exploité les documents mongols rapportés de Chine par le père A. Mostaert ; l'errance des mots entre Chine et Mongolie, qui l'a toujours fasciné ; l'onomastique, un goût qui l'a accompagné jusqu'à la fin. Car, dans sa lettre du 12 juin 1983, il disait avoir "compilé récemment un assez grand nombre de noms d'endroits mongols en Mongolie intérieure, noms traduits, ou imités, corrompus, souvent impossibles à reconnaître, et très probablement en voie d'extinction". À ce choix manquent cependant deux grands thèmes, qu'on va retrouver dans quelques autres de ses articles posthumes[5] : l'histoire mongole à l'époque Ming, qui fut longtemps sa spécialité principale et dont le développement est lié à son nom ; l'histoire missionnaire en Mongolie intérieure, sur laquelle il s'est arrêté de plus en plus souvent durant les dix dernières années.

---

* Nous remercions monsieur Cai Hua qui a eu l'extrême gentillesse de bien vouloir se charger de la calligraphie des idéogrammes chinois de ce cahier.

1. *Cf.* la biographie du P. Mullie par le P. J. Van Hecken, C.I.C.M. dans le dictionnaire biographique de l'Académie royale de Belgique (*Nationaal biografisch woordenboek*, Brussel, Koninklijke Academiën van België, 1979, 8 : 518-531, en néerlandais).

2. Outre les nombreuses nécrologies du P. Mostaert, recommandons l'article que le P. Van Hecken a consacré à son oeuvre dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Nouvelle Revue de science missionnaire), 1972, 28 : 30-43, 81-94, 185-199 (en français). Une grande partie des informations données dans la présente notice sont d'ailleurs inspirées par les témoignages écrits et oraux du R.P. Van Hecken, historiographe de la congrégation : qu'il en soit remercié et qu'il veuille excuser les déformations involontaires de sa pensée.

3. Voir notre bio-bibliographie, beaucoup plus fournie, dans *Monumenta Serica*, vol. 36 (sous presse), ainsi qu'une brève notice sur son oeuvre sinologique, en compagnie d'un petit article posthume, dans le *T'oung Pao* (à paraître).

4. Voir "A list of publications of Henry Serruys up to 1977", *M.S.*, 32, 1976 : I-IV, et son complément jusqu'à 1983 dans le numéro sous presse de la même revue.

5. À notre connaissance dans *Z.A.S.*, *M.S.*, *A.O.H.* et *T'oung Pao*.

Conventions.

Dans les transcriptions du chinois, nous avons utilisé le Wade-Giles suivi du pinyin donné entre parenthèses.

La translittération du mongol traditionnel adoptée par la revue modifie sur les points suivants la convention classique (voir tableau dans *Études mongoles* 1 (1970) : 52-53) :

j au lieu de *y* (pour le *jod* ou *yod*),
z au lieu de *ǰ* (le signe diacritique ˇ devant le *i* étant redondant,
c au lieu de *č* (le signe diacritique ˇ devant le *i* étant redondant.

Liste des abréviations.

A.O.H. : *Acta Orientalia Hungaricae Academiae Scientiarum* (Budapest).
C.A.J. : *Central Asiatic Journal* (Wiesbaden).
H.J.A.S. : *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Harvard, Yenching Institute).
J.A.O.S. : *Journal of the American Oriental Society* (New Haven, Connecticut).
M.S. : *Monumenta Serica* (St-Augustin, R.F.A.).
Z.A.S. : *Zentral-Asiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* (Wiesbaden).

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Father Henry Serruys, C.I.C.M. (1911-1983).

As a Roman Catholic missionary of the Belgian Congregation of Scheut (or C.I.C.M.), Henry Serruys (1911-1983), the well-known mongolist and sinologist, was stationed from 1936 until his internment in a Japanese camp in 1943, not amongst the Mongols but in poor immigrant Chinese villages in central Inner Mongolia. Like his erudite older colleague Fr. Antoine Mostaert, C.I.C.M. (1881-1971), he was irresistibly drawn to the Mongol cause, and was able to identify with it by dedicating himself, with typically Flemish vigour, to the study of the historical and religious past of the Mongols, particularly after settling in the United States in 1948. In this he was able to take advantage of the teaching and experience of brother orientalists, notably the sinologist J. Mullie, C.I.C.M. (1886-1976) and the mongolist A. Mostaert, who had preceded him on the path of learning.

The six posthumous articles published here cover almost the complete scope of the author's interests during the last years : lamaism, ritual, the cult of Cinggis-Qan, Mongol customs, the political history of the Ordos in the 20th century, etymology.

*

Une prière à Gengis-khan.

Édition en translittération et traduction d'une prière à Gengis-khan, lequel y est transformé en divinité lamaïque, en complément aux précédents travaux de l'auteur sur le culte de Gengis-khan et les rituels usuels chez les Mongols.

A prayer to Cinggis-Qan.

Translitteration and translation of a prayer to Cinggis-Qan, whom it turns into a lamaist deity, complementing the author's earlier works on the cult of Cinggis-Qan and the rituals commonly performed by the Mongols.

*

*Le nom mongol de Shan-hai-kuan dans l'*Erdeni-jin tobci.

À propos de la conquête, par les Mandchous, de Shan-hai-kuan, la dernière place forte avant l'entrée en Chine par la route la plus orientale : il semblerait que Shan-hai-kuan se dise en mongol "[la ville aux] Neuf Portes" *(jisün qaγalγa)* et que le nom mongol de Qaratai (ou Qaradai) ne s'applique pas à Shan-hai-kuan, comme on l'a soutenu, mais à une autre ville chinoise des environs, restant à identifier.

À PROPOS DU PÈRE SERRUYS

The Mongol name of Shan-hai-kuan in the Erdeni-jin tobci.

A propos the defeat, by the Manchus, of Shan-hai-kuan, the last fortress before entering China by the most eastern route, it appears that Shan-hai-kuan is called in Mongol "[The City of] Nine Gates" *(jisün qaγalγa)*, and that the Mongol name Qaratai (or Qaradai) refers not to Shan-hai-kuan, as had been maintained, but to another Chinese town in the area, as yet unidentified.

*

Qalqa/qalqabci : *"bouclier, écran"*.

Un large choix de citations (extraites de la version mongole du *Man-chou shih-lu*) met en lumière deux termes mongols : *qalqa* et *qalqabci* (ce dernier sous la forme la plus usuelle de *tergen-ü qalqabci* ou, parfois, de *qalqabci terge*[*n*]) qui, dans la terminologie militaire des conquêtes mandchoues au début du XVII[e] siècle, désignent un engin de défense — un écran protecteur monté sur roues derrière lequel les soldats s'abritent pour avancer. *Qalqabci* désigne, d'autre part (toujours dans le *Man-chou shih-lu*), une tour de défense sur un mur d'enceinte, de sorte que l'expression *qalqabci ger* pourrait signifier une maison-écran.

Qalqa/qalqabci : *"shield, screen"*.

A selection of quotations (taken from the Mongol version of the *Man-chou shih-lu*) sheds light on two Mongol terms : *qalqa* and *qalqabci* (the latter in its commonest usage of *tergen-ü qalqabci* or, sometimes, *qalqabci terge*[*n*]). In the military terminology of the Manchu conquests of the beginning of the seventeeth century, these refer to a defensive military engine, a protective screen on wheels behind which soldiers shelter to move forward. On the other hand *qalqabci* may denote (still in the *Man-chou shih-lu*) a defensive tower on a fortifying wall, so that the expression *qalqabci ger* could mean a protective building.

*

Restauration impériale en Ordos, 1916-1917.

L'auteur reconstitue un événement typique des troubles du début de l'époque républicaine : une rébellion, dans le style des soulèvements traditionnels de la vieille Chine, menée par un bandit nommé Lu Chan-k'uei et un prétendu fils du prince impérial Tuan ; et la répression confiée aux officiers musulmans de Ning-hsia.

An Imperial Restoration in Ordos, 1916-1917.

The author reconstructs an event typical of the disturbances of the beginning of the Republican era — a rebellion in the style of the traditional uprisings of the old China, led by a bandit named Lu

Chan-k'uei and a man purporting to be a son of the imperial prince Tuan ; and its repression, entrusted to the Moslem officers of Ning-hsia.

*

Musique et chants pour animaux.

L'auteur donne ici un choix de citations concernant une coutume traditionnelle des éleveurs mongols : chanter ou faire de la musique auprès d'une femelle (chamelle, vache ou brebis) qui refuse son petit, afin, en la calmant, de faciliter la montée du lait.

Music and songs for animals.

The author presents a selection of quotations concerning a traditional custom among Mongol herdsmen — singing or playing to an animal (she-camel, cow or ewe) who rejects her new-born young, in order to calm her and help the milk to flow.

*

Deresü : Lasiogrostis splendens.

L'herbe caractéristique des steppes mongoles, le *deresü (Lasiogrostis splendens)*, mentionnée déjà dans l'*Histoire secrète des Mongols* (XIVe siècle) et formant souvent des noms de lieu, est rendue en chinois par des caractères variés se ramenant aux prononciations *hsi-chi, hsi-chü, chih-chi*.

Deresü : Lasiogrostis splendens.

The characteristic grass of the Mongol steppe, *deresü (Lasiogrostis splendens)* is mentioned as early as the *Secret History of the Mongols* (14th century). The word is often found in place-names, and is rendered in Chinese by various characters deriving from the pronunciations *hsi-chi, hsi-chü, chih-chi*.

A PRAYER TO CINGGIS-QAN

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

Texte mongol et traduction d'une prière à Cinggis-qan (Gengis-khan) considéré comme une divinité tutélaire lamaïque, avec les détails du culte.

In my "A Catalogue of Mongol Manuscripts from Ordos"[1], I listed (Nr 76) a short religious text, in fact a prayer, to Cinggis-qan represented as a Lamaist deity. The title of this booklet is *Cinggis-qaγan-u öcög takil üiledküi josun. üiles türgen-e bütüγci kemegdeküi orosibai* : "[Book] called 'Speedy Achiever of Affairs' : Manner of performing Prayers and Offerings to Cinggis-qaγan". The size of this booklet is 140 x 228 mm., numbering (apart from the title page) 8 double leaves having eight lines per side, and in addition, seven lines on the inside of the back cover.

Since two famous noblemen of Ordos are associated with this cult and in fact are mentioned several times, the late Rev. A. Mostaert made a brief reference to this text and translated a few lines[2]. In an earlier publication he had listed a number of mss. from Ordos, this one among them[3]; the Royal Library of Copenhagen possesses a microfilm of the Cinggis prayer made by Kaare Grönbech in Peking in the 1930's[4].

What immediately strikes the reader is that the prayer is thoroughly permeated with Tibetan concepts and expressions. Indeed Cinggis was one among the deities worshipped by both Mongols and Tibetans in the Köke-nuur (Ch'ing-hai ∿ Qinghai) region : a Tibetan

prayer, evidently a translation or an adaptation of the Ordos ms. text (or vice versa ?), calls Cinggis the local god of Ordos[5].

And thus this prayer is a typical example of how in Mongolia Lamaism and worship of Cinggis and other native cults became inextricably mixed together. Prof. John G. Hangin, a native of Mongolia, goes so far as to state that due to this "entanglement with Lama-Buddhism, Cinggis had lost his historical reality in the minds of his people and became nothing but a Lama-Buddhist deity"[6].

The ms., like all Mongol mss., is far from perfect, and not always easy to read ; certain passages are likely to be corrupted, all this in addition to the obscurity of the contents of the ms., makes it difficult to understand, and my rendition remains subject to reservation.

CINGGIS QAΓAN-U ÖCÖG TAKIL ÜILEDKÜI JOSUN
ÜILES TÜRGEN-E BÜTÜΓCI KEMEGDEKÜ OROSIBAI

[1a] *namo vavacar bar-a vi-a egündür. cinggis qaγan-u öcög üiledküi-ji / küsebesü sedkil-luγ-a zokilduqui-jin oron-dur. ünür-tü küzi ba. / ariγulqu-jin züil ali olduγsan kiged. dotaγadu takil belig/ tangγariγ-un ed. nidün-ü üzimzi nuγud sajitur zigdelegülün üiled. / öber-ijen idam burqan alin-i üileddüγsen-ü zang üiles-ece/ nomlaγsan metü adisdadlakü buju. qurijabasu. om a-a qong i γurbanta/ ügüle. sitügen bui bolbasu tere kiged. üg[e]i bolbasu emüneki sitügen-e/ qoγosun-dur ariγ-a. qoγosun aγar-aca öberun emün-e. ajumsiγ ulaγan/*
[1b] *asqan aγula-bar kürijelegsen. cisun-u dalai-jin dabalγ-a γurbalzin/ üimezigsen-ü erd[e]ni-jin tabcang kiged. eldeb lingqu-a saran-u debesker-tür/*
barim kiged zidan-aca boluγsan tngri-jin ubasika cinggis qaγan-u/ bej-e-jin öngge ulaγan nigen niγur. qojar motor-tai. tegüriγ ulaγan/ γurban nidün-luγ-a tegüsüγsen gilbelüγsen. sara saqal kiged kimüsket[e]i./ sojuγ-a-ban irzajiγsan. bariγun motor-ijar ulaγan zidan-i dalajiγad./

zegün-i zanuqui-jin motor selte zirüken-ü tus-tur salm-a-ji bariγsan. /
usnir-ji arun-dur gezige gürüged. terigün-dür kiris-ün jeke duulγ-a-ji /
[2a] *zoγoγlaγsan. noγuγan torγan-u cegecib-ci kiged kemürliγ torγan-u /*
jeke nömürge-ji unziγulun zoγoγlaγsan. bariγun ölmei qumin. zegün-i /
zegeküi-jin bajidal-ijar. γal-un nömöcig badaraγsan-u dumda orosibai. /
tegün-ü nökör-tür tngri- mangγus najiman ajimaγ-un ciγulγan /
caγlasi üg[e]i kiged. bariγun emün-e coγcas-un zirüken qutuγtai /
secin qung tajizi kiged. zegün emün-e saγang erke secin qung /
tajizi γurbaγula-jin bej-e-ü öngge ulaγan. kimüske bitegüü. /
saqal noγuγan üzisküllengtei büged. bariγun-a nom-un bej-e-jin /
[2b] *saril-ijar dügürüγsen korlo-ji zöbsijerkü ergigülüged. zegün-e /*
zirγuγan üsüg toγolaqui caγan sil-ün erike-ji zirüken-ü tus /
bariγsan. tngri-jin torγan-u qubcid kiged. bariγun-a baras-un /
saγadaγ kiged. zegün-e erbis-ün qorumsa-ji zegügsen. qojar /
köl tegsi zoγsoγsan-ijar. γal kii üimezigsen-ü dumda orosibai. /
erkem nökör bügüde-jin oroi-dur caγan om. /
qoγolai-dur ulaγan-dur aa. zirüken-dür köke qung. kiged /
barim üsüg-ijer belgetü bolbai. sülü cimügen-ü bürij-e kög daγun /
[3a] *terigüten urin zalaqui-jin kögzim-luγ-a selte-ji. gew öbercilen ariluγsan /*
nom-un ordon-a. γurban arad simus darun sasin-i-ji sakiγci-jin /
masi doγsin mangγus bolon qubiluγsan cinggis qan. amin-aca /
nökör selte gegen-ijen manduγtun. esekeregsen daγun-ijar dajisun-i-ji /
daγudan. ha ha kemen γataγuda nejizigsi nökör-üd. ajumsiγ /
olan züil-ün nögcigsün selte-ber-ji sasin nom-ji sakiqui-a /
ende irin sojurq-a. ündüsün-ü blam-a-narun zakij-a-tu cinggis qan-i /
coγca-jin zirüken tajizi kiged. saγang erke secin qung tajizi terigüten /
[3b] *tus-un nökör selte ene oron-dur jogicari-jin üiles küsel /*
bo ger-e irigtün ende irin tangγariγ-un öber öber nuγud-tai. /
ceg qung bim hu[m] qojar-üg[e]i nigen cinar boluγad. nadur masi /
bajasuγad sidi büküi-ji qajirla. qoorlal kigci dajisun todqar uliγ /
üg[e]i ketülge. oom erkem bidam bolbai. dübi selünge kawai awag-tai. /
sabdan bardai-a cii suwaγ-a. γurban caγ-un burqan büküi-jin nigüleskü /
quraγsan. mancusiri qorba-jin zarliγ oroi-daγan abuγci. cöb-ün /
caγ-un sakiγulsun. tngri-jin jeke ubasi. nökör selte bügüde-dür /
[4a] *bisirezü mürgümü. öberun zirüken-ü qung üsüg-ece gerel sacuraγad /*

γurban vacir-un burqan-u ciγulγan-i. emünedü oγtorqui-dur urin /
zalamui. aman-aca maγtaγsan zorilγ-a-luγ-a selte. zaγun üsüg-i /
γurbanta ügüle. öbercilen ariluγsan aγar cinar tegün-e. bujan /
nigül tuquribal-ud qaγaciγsan bolbacu mungqaγ-ijar aldal nada kedül /
boluγsan. qoγosun-a aγar-tur-ber namancilan üiledmüi. ilangqui-a /
wacir tngri-jin jeke kölge-jin tangγariγ-ji. γarsilaγsan gem-üd /
kiged. tngri-jin jeke qaγan-u. gegen zarliγ sedkil-lüge γarsilaγsan /
[4b] *gem büküi. egüle üg*[e]*i qoγosun-dur namancilan mörgümüi. tegün-ece /*
qangγal-un ed nuγud-i. zirγuγan tarni kiged. zirγuγan motor-ijan /
adisdad-la. gei tngri-jin jeke ubasika sutu boγda cinggis qaγan. burqan /
sasin sakiγulsun. jeke candan badi ba. qutuγtai secen terigüten. qamuγ /
nökör selte-ber. kereglekü i-jin ed-üd-ijer sedkil qangqu boltuγai. najiman /
erdem tegüsügsen tabig usun cicig ba. ünüsteküi küzi kiged sim-e /
tosun zula ba. sajitur ünür anggiluγci gandi kiged salci ber. tngri /
tngri-jin ubasika-jin sedkil-ji ber qangγamui. coγas-un zirüken tajizi /
[5a] *kiged. saγang erke secin qung tajizi terigüten nököd-nerün sedkil /*
-ji qangγamui. sedkil qangcu ebderegsen tangγariγ-ji salba qun-i. /
küsen irer-e bütegeküi-jin sidi-ji öggün sojurq-a. cimügen-ü bürije /
ba. sügle-jin daγun terigüten. jeke γazar dolgis-γaγci. ajumsiγ-tu /
kögzil-üd. sonosqui-a masi najirtu baγ biskür kenggerge. γataγu zögelen /
eldeb züil kögzim daγun egüber. tngri-jin jeke ubasika-aca sidi-ji /
öggün sojurq-a. tabun küsel erdem kiged. doloγan züil erdeni. ölz[e]*i /*
najiman erdeni ba. sömber aγula-jin dörben töb ba. nara sara cimeg-üd /
[5b] *tngri kümün küsel nuγud bürin tegüs egüber. tngri-jin jeke ubasika /*
-aca sojurq-a. miq-a cisun belge nuγud sömber metü oboolun. /
sarluγ qajinuγ mori qoni noqai kiged. baras erbes eldeb züil-ün /
arijatan γurγul sibuu ekilen. garudi metü qalin niskü zigürten-üd egüber /
tngri-jin jeke ubasika-jin sidi-ece sojurq-a. qujaγ duulγ-a ildü kiged /
numu sumu zida bau. jöle könggen tngri-jin qubcad kemürliγ-ün /
nömörge. zirγuγan üsüg manai-jin korlo caγan sil-ün erike. masi /
jeke zibqulantu qamuγ edlel nuγud ber. tngri-jin jeke ubasika-jin /
[6a] *sidi-ece sojurq-a. qangγal belig-ji ergüged. üiles egerekü-ji busud-aca /*
nomlaγsan metü üiledcü bekelig-ün bojibor ergüged. badm-a-raga-jin /

sömber metü sür-tü γal-un dotor-a. wadlan caγan candan kiged/
agur arca terigüten. bekelig-ün ed-ji tüligsen-ü utaγ-a-bar./
tngri-jin qaγan nöködleer-ji ariγulan takimui. tngri kümün bügüdes-ün/
bürin-e. tegüs bsang-un ed bügüde-ji. belge bilig γal-un dotor-a tüligsen/
utaγan-i. zun-u caγ-un egüle metü badqulun. tngri qaγan nöködleer/
-ji bajasqaqu boltuγai. jeke tngri cinggis kiged. umakamba qung tajizi/
[6b] *saγang tajizi terigüten. sülde nökör selte-ber. takil-ijar bajasuγad/*
buzir burtaγ nuγud ba. ebderezu baγuraγsan bügüde-ji ariγudqamui./
seren ge duradqal-ji üiledkü keregt[e]i caγ-tur γataγu deledküi-luγ-a/
selte amin-aca tngri-jin jeke ubasi. ajumsiγ umur-a ciγulγan/
selte-ber dajisun nuγud kiskiküi-jin tulada. jaγarazu darui türgen/
nejilen qaniraqu gamaraqu sirγul kizü qaranu. saγu cisun duulγ-a terigüten/
sig-e-dür qorlogci-dur talbiγad. coγcas-ji qurim cinggis dun. ilangqui-a,
bida nökör selte-dür. qoorlal kigci γadar sidar-i alazu. belig-ün/
[7a] *qurca nidün-ijer qaraγad. jaγarazu selemen-ijer küligtün badarangqui/*
zidan-ijar γadquγad. ajumsiγ-tur mises-ijer deledcü sünisün-ü tobaraγ/
bolan bürilge. tegün-ece qariγulγ-a-ji jerü metü kiged-ji zokilduqui/
-jin sidis-i qorcorliγ-üg[e]i kemekü terigüten-i ungsi. tendece bilig-i/
adislazu. tngri-jin jeke ubasika nökör selte nuγud-un gilen-ü/
gerel-ün qursu-bar bilig-ün sim-e-ji tatazu zoγoγlaqu bolbai. maharaaca/
daba. u ba. sai. ka. si beri wara sidam belmegden. ba ba ke-e (?). hara/
kig-a hari kemekü terigüten-ijer γurbanta bilig-ji ergüzü. delekei-jin ezid-ün/
[7b] *bilig-ji talbiγad. melte qal inu auq-a kücün erkesigsen jeke tngri/*
cinggis qaγan baγatud ömör-e-ijer cinadus-i daruγad. belig-ün toda nidün/
-ijer abqu geküi-jin josun-i üziküi-e masi mergen tngri-jin qaγan-i maγtamui./
aman angγazin nidün sirten suzu γurban oracaγsal gilbelzigsen/
bidan-ijar cimeg kizigsen zidan ba. naran tün onisu-tu selem-ijer/ dajisun-i/
sajitur külin zokijaγci sülde cimai maγtamui. nom-un bej-e-jin saril/

-ijar dügürüγsen qaγurcaγ-ji zirγuγan üsüg toγoluqui-jin sil-ün erike/
bariγsan. coγca-jin zirüken tajizi kiged. saγang erke secin qung/
[8a] *tajizi nigüleskü̈i nököd ler-ji maγtamui. baγsi badm-a nom eng. itegel sumadi ka/*
rii dii bododanii-a erije. balu boγda sodnam jamsu ba. lhi zamsan. liü/
zamsan. qojar jeke bandi-da zarliγ zasal tangγariγ-un waci-ji talbiγad./
ünemlekü̈i-jin siqui josun ariluγsan. γu γu sun siltaqan ür-e-jin/
zim-a josun solongγ-a metü arilun. dörben züil-ün jeke üile-jin zali-/jin/
γajiqal nuγud-ber. cinggis azu bida bükün sakil ibegel-i oloj-a./
minu γurban egüden-ü süsüg bisirel nuγud-ber. jeke qaγan nöködleer-ji/
takin tengsen kücün-ber. egüride urtu nasun agir-a üg[e]i zirγaγad./
[8b] *amitan-u tusa-jin tula burqan bolqu boltuγai. arban züg-ün burqan/*
bodisadu-narun adisdad nigen züg quraγdaγsan ejid nügüd-ner/
ergümzilen maγtaγsan-u udq-a kücün nuγud-ber. üiles kereg-i tengkerikü̈i/
-jin ölz[e]i qutuγ orosi :: zaγun üsüg-ijer ilegü̈ü dutaγuu-ji güicige./
indüγsen-i külicin üzikü kiged. zaruqui-jin irügel-ijer temdeglekü̈i-ji/
ger-e-jügen üiledcü. sitüged bui bolbasu batuuta orosiγad. üg[e]i bolqu/
belge bilig-i mön cinar-un aciraγad tangγariγ-tan-i öberün küisün-dur/
qurij-a. ölz[e]i qutuγ ügülegsen. cecig-ün qur-a-i baγulγ-a. egüni körüg-i/
[9a] *zaruqu bolbasu degereki nomlaγsan ile onol-un josu metü zaru kemen/*
ordos-un üüsin bejise-jin qosiγun-u tusalaγci tajizi todoi ber. öberün uγ/
sakiγulsun cinggis qaγan kiged. tegün-ü nökör-tür qarijatu erten-ü ebüge/
coγcas-ün zirüken qutuγtai secen qung tajizi kiged. saγang erke secen qung/
tajizi selte-jin ilγal onol zalalγ-a qangγal namancilal maγtaγal duradqal altan/
qubi büriddüγsen nigen keregt[e]i kemen duradduγsan ildar-a jamandaka-jin/
jogicari sagzij-a-jin ajaγ-a tegimilig-e ::

A PRAYER TO CINGGIS-QAN

[BOOK] CALLED RITE TO PERFORM PRAYERS AND OFFERINGS TO CINGGIS-QAΓAN, AND SPEEDY ACHIEVER OF AFFAIRS[7]

[1a] *Namo vavacar bar-a vi-a.*

In this regard[8] : if one wishes to perform the prayer to Cinggis-qan, in a place suitable to one's sentiments, prepare and arrange carefully fragrant incense sticks and whatever object for purification may be found, as well as sacred objects[9] [consisting of] inner offerings and presents[10], and other things visible[11] to the eye. You will pronounce a blessing for any of your own protector-*burqan*, as prescribed in the ritual of performance.

When you have assembled [all], say thrice *om ā hum*. If there is a statue [for worship] that [will be sufficient][12] ; if there is none, perform a purification in the vacuum to the statue which is in front[13].

Upon a triangular precious throne[14] in the middle of[15] the billowing waves of the sea of blood surrounded by awsome mountains of red shale[16], [evoked] in front of oneself out of the empty space, and upon a carpet [adorned] with various lotus [flowers] and moons :

[stands] the heavenly lay-disciple who originated from [the letter] *barim* [*bhrim*] and the spear [?][17] : the color of his body is red, with one face and two hands. [His face] perfected with three round eyes is shining ; he has a yellow beard and brows. He bares his canine teeth ; with the right hand he brandishes a red spear ; his left, together with the threatening gesture[18], holds a lasso[19] in front of his heart. They have plaited his hair in a tress [hanging down] his back ; on his head he is wearing[20] a big helmet of turquoise ; he is wearing a vest[21] of green silk and, hanging [from his soulders], a long cape of flowered[22] silk ; he stands in a position with his right foot set back and his left set forward[23], he is installed in the middle of a blazing fiery hale[24]. For his companions, there are the *tngri* and the assembly of the eight classes of *mangγus*[25] who are countless ; to the south-west is *Coγcas-un zirüken qutuγtai Secin qung tajizi*[26], and to the south-east *Saγang-erke Secin qung tajizi*[27] : the color of both[28] is red, and their brows are joined. Their beards

are green and beautiful. In their right hand they turn from left to right[29] a prayer wheel filled with relics of the *Dharmakâya*, and in their left they hold in front of their hearts a rosary of white glass [beads] to count the six syllables[30]. Their clothes are of the silk of the *tngri*. On their right side they carry a quiver[31] of tiger [skin], and on their left, a bowcase of leopard skin[32]. With both feet together they stand in a whirl of fire and wind. On the top of their heads of the eminent followers there is a white [letter] *om* ; on their throats there is a red[33] *a*, and on their hearts, a blue *qung* [*hûm*] and they bear the mark of the letter *barim*[34].

[2b.8] In the Palace of the Law purified by itself[35], together with the invitation music of a *sülü* whistle[36], thigh-bone trumpet [string ?] musical sound, song, and so forth, let Cinggis-qan transformed into a most terrifying *mangγus*, protector[37] of the religion and suppressor of the three companies of *simnus*[38], together with his companions-for-life[39], raise his majesty.

Calling the enemy with a whistling[40] sound, and saying ha ! ha ! deign to come here together with the [...][41] companions, and the many classes of terrifying ones who have passed beyond[42], in order to protect the religion and the law.

[3a.7] Cinggis-qan possessing the command of the Teacher-lamas[43], together with the *tajizi* "Heart of Aggregations"[44], the *qung-tajizi* Saγang Erke Secen, and others, their individual companions, come to this place as guarantee[45] of [our] wishes for Yogicara-deeds.

[3b.2] Arriving here with all others [united with an ?] oath — *ceg qung bim hu(m)* — becoming the unique unequaled essence, grant us all magical favors, making us very happy.

Make harm-causing enemies pass away without difficulty or embarrassment.

Oom erkem bidam bolbai-dübi selünge gawai awag-tai. Šabdan bardai-a cii suwaγ-a.

[3b.6] We respectfully bow down to the great heavenly lay-disciple [our] protector in the period of decadence, who has taken to his head[46] the word of the [transitory] world[47] by Mañjuśrī who had concentrated the mercy of all the *burqan*[s] of the three periods, together with all his companions.

A PRAYER TO CINGGIS-QAN

[4a.1] We invite to the Southern Sky the congregation of the *burqan*[s] of the [heaven of] the three *vajra*[s][48] sending forth light from the letter *hum* on their own heart[49].

[4a.3] Together with the intention to praise with the mouth, recite thrice the one-hundred letters [syllables].

[4a.4] Although enterprises[50] of merit or sin have been separated, — for any number of mistakes that have happened to us because of ignorance, in this essence of space purifying itself, in the space of the void we do penance.

[4a.6] Especially for faults going encounter to the Mahâyâna oath of the *vajra-tngri*[s], and for all faults going counter to the illustrious word and intention of the great *qaγan* of the *tngri*[s], we bow down and repent in a cloudless void.

[4b.1] From thereon, with the six *dhârani*[s] and making the six blessing-gestures[51], bless us with the goods of fulfillment [of our wishes].

[4b.3] Hei ! Great lay-disciple, fortunate and saintly Cinggis-qaγan, together with the protectors of the religion of the Burqan, Great Candan-badi [?], Qutuγtai Secen and others, with all [your] companions : may [your][52] minds be satisfied with useful objects.

[4b.5] With the eight offerings[53] perfected with virtue : water, flowers, and incense to be smelled, [milk-] juice[54], butter lamps, perfumes[55] giving off a pleasant fragrance, and food[56], [we] satisfy the heart of the heavenly[57] lay-disciple.

[4b.8] We satisfy the hearts of the Tajizi Heart of Aggregations, and Saγang Erke Secen qung-tajizi, and others, and their companions.

[5a.2] With your feelings satisfied, deign to grant us the magical favor of restoring... the broken oath... *salba qun-i. küsen irer-e* [?]

[5a.3] Because[58] of the sounds of the thigh-bone trumpet and of the whistle[59] and other instruments ; of the fear-inspiring music[60], shaking[61] the great world ; [because of] various musical sounds, hard and soft, of mouth-organs[62], very harmonious to the hearing, and drums : great heavenly lay-disciple[63] deign to grant us magical favors.

[5a.7] Through the facilities of the Five Senses[64], the Seven Kinds of Jewels[65], the Eight Auspicious Jewels[66], the Four Continents[67] of

Mount Sumeru and [such] ornaments [as] Sun and Moon ; through the wishes all complete of *Tngri*[s] and men, on account of all these[68], great heavenly lay-disciple, deign[69] [to grant].

[5b.2] On account of meats, bloody [offerings ?], and [other] propitious omens piling up like [Mount] Sumeru ; on account of yak bulls and yak cows, horses, sheep, dogs, and various carnivores such as tigers and leopards ; pheasants and other birds, winged [beings] that wheel around flying like the Garudi ; on account of these may the great heavenly lay-disciple, grant [us] magical favors[70].

[5b.5] On account of cuirasses, helmets, swords, and bows, arrows, spears, guns ; soft[71] and light heavenly clothes, flowered mantles, prayer-wheels of the *maṇi*[72] [formula] in six syllables, rosaries with white glass beads, and all sorts of very great and magnificent goods, may the great heavenly lay-disciple grant [us] magical favors.

[6a.1] Offering satisfying presents ; acting in accordance with what has been taught by others regarding the search of achievement, offering the incense[73] of the "strong"[74] ; with the smoke of *wadlan*[75]-white sandal wood, agalloch wood[76], juniper and other substances, goods of the "strong", burned in the middle of a fire with the brilliance of a sumeru of rubies, we honor and purify the divine *qaγan* and his companions[77].

[6a.5] May the smoke billowing like a cloud in summer time, of a fire of divine wisdom[78] in the middle of which *tngri*[s] and men burn all substances of most completely[79] perfect incense, rejoice the heavenly *qaγan* and all his companions.

[6a.8] The great Heavenly Cinggis, Umakamba[80] qung tajizi, Saγang *tajizi*, and others ; together with the protector deities[81] and their companions, rejoicing in this sacrifice, will purify all impurities and uncleannesses as have settled [upon us] to ruin [us].

[6b.3] At the time[82] when it becomes necessary to carry out the *seren ge* intention, together with beating hard, [you] heavenly great lay-disciple — *amin aca* — together with the awe-inspiring Northern Congregation in order to trample upon the enemy, in a hurry immediately and speeditly uniting, — *qaniraqu gamaraqu sirγul kizü qaranu. saγu cisun* — placing the helmet and other [equipment] upon *sig-e-dür qorlogci-dür — coγcas-ji qurim cinggis dun* — killing those far away

and those near by[83] who do us and companions harm[84], and watching with the sharp eye of wisdom[85], hurriedly bind them with a lasso[86], stab them with a flashing spear, and destroy them reducing their soul souls[87] to dust[88].

[7a.3] Thereafter read such works as "The Deflector"[89], the Magic or harmonizing such things as generality, the one named "Nothing left out"[90], and others[91].

[7a.4] Thereafter, with the gifts blessed, [you] may eat the magical juices drawing them with the straw[92] of the flash-light[93] of the great heavenly lay-disciple and his companions.

[7a.6] Offering gifts three times with such [persons ?] as Mahârâja fill out *hari* [?], and setting down the offerings for the lords of the world, we repress the enemies[94] with the assistance[95] of the great *tngri* Cinggis-qaγan who wields authority[96] and power... *melte qal inu*[97], and of the heroes[98], we praise the *qaγan* of the *tngri*[s] most expert in examining with a magical clear eye the rite of accepting and rejecting[99].

[7b.4] We praise you [Spirit of] the Flag who perfectly ties and arranges[100] the enemy, with a spear adorned[101] by us, sitting with open mouth[102] and staring eyes, and glittering with three *oracaγsal* [?][103], and with a lasso[104] equipped with a sun [-like][105] spring[106].

[7b.6] We praise the Tajizi, Heart of Aggregations[107], and Saγang Erke Secen qung-tajizi, who [both] hold a box full of relics of the Dharmakâyâ and a glass rosary to count the six syllables on, together with their merciful companions.

[8a.1] With Baγsi Badma and Nom eng itegel [?] Sumatikîrti[108] Bododanii-a [?], Arya-pâla[109], the Saintly bSodnams rgya-mts'o[110], the two great learned men Lhi-rgyal-mts'an and Lü-rgyal-mts'an[111], pronouncing the command-exorcism[112] and sacred formula[113], we have purified the rule[114] of belief, and purified like a rainbow the rule[115] of [*γu-γu-sun* ?][116] cause and effect, through the wonders of the flame[117] of the four kinds of great deeds[118], and rejoicing we all find safety and protection.

[8a.7] Through my[119] devotion and respect for the Three Gates[120]; through the power of sacrificing[121] to the great *qaγan* and his associates, may I enjoy for ever long life without failure[122], and become

a *burqan* for the sake of [providing] assistance to living beings.
[8b.1] Through the blessing of the *burqan-bodhisattva*[s] of the Ten Quarters[123] and the powers[124] [emanating from] honor and praises to the lords[125] assembled in one quarter, may the blessed favor [consisting of] improving [our] affairs settle [here] !
[8b.4] With the one-hundred syllables, bring to perfection [whatever is] superfluous or deficient.
[8b.5] Through the good omen of reading [this text] with indulgence for mistakes[126] [in it], and using it, as we take these annotations as our witnesses[127], if there are objects [of veneration], [the deities] will securely settle on them ; and if there are none[128], assemble upon your own navel the deities bound by oath[129] bringing with them wisdom of the real essence[130].
[8b.8] Let come down a rain of flowers telling blessed favors.
[9a.1] If you decide to use this image[131] [of the deity] use it in accordance with the rule of clear mind[132] taught by a superior one.

The above text[133] [has been written] by a Śakya monk[134] of the Yamantaka-Yogacari on the occasion of the *tajizi* Todoi, banner-minister of the *Bejise* of Üüsin [banner] of Ordos, expressing the desire [to have the text copied out] saying that it is an important [thing] constituting a golden heritage [consisting of] excellent understanding, invitation, satisfaction, repentence, praise, and petition to his original protector Cinggis-qaγan and his companions, and especially[135] his own anterior ancestors, the Heart of Aggregations Qutuγtai Secen qung-tajizi and Saγang Erke Secen qung-tajizi.

---

1. *J.A.O.S.* 95, 1975, pp. 191-208.
2. "Sur le culte de Saγang-secen et de son bisaïeul Qutuγtai Secen chez les Ordos", *H.J.A.S.* 20, 1957 (534-556), pp. 538-540.
3. *Erdeni-jin tobci. Mongolian Chronicle*, Scripta Mongolica II, Cambridge, Mass., 1956, Pt I (Introduction), p. 31.
4. Walther Heissig (assisted by Ch. Bawden), *Catalogue of Mongol Books, Manuscripts, and Xylographs*, Copenhagen, 1971, p. 130, where a slight misspelling occurs in the title.

5. A. Mostaert, "Sur le culte", *ibid.* ; René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, 's-Gravenhage, 1956, pp. 242-243, 599, nr. 161.

6. J. G. Hangin, "The Tümed Manuscript of Injannasi's *Köke Sudur*", *C.A.J.* 15, 1971, p. 199.

7. Title as translated by A. Mostaert, *cf.* n. 2.

8. A. Mostaert notes that this expression appears regularly in texts such as the present one, to indicate that the author begins the main body of his subject. *H.J.A.S.* 20, p. 548, n. 36.

9. F. Lessing, *et al.*, *Mong.-Engl. Dict.* 1185a : *tangγariγ*, Tib. : *dam-tshig* : "pledge, vow" ; Kowalewski, *Dict. M.R.F.* (1565a) lists *tangγariγ-un ed* : Tib. *dam-rdsas* : "chose sacrée ou sainte". S. C. Das, *Tib.-Engl. Dict.* (619b) : *dam-rdsas, dam-tshig gi rdsas* : "objects or articles of religious utility which one carries about ; for instance the bell and the *dorje* are the *dam-rdsas* of a Tantrik lama".

10. Three kinds of offerings are often mentioned. A Mongol ms. entitles *Masi tejin büged arilung* ("Mongol mss. from Ordos", *J.A.O.S.* 95, p. 194, nr. 7), p. 2a, lists *γadaγadu takil, dotoγadu takil* and *niγuca-jin takil* "outer, inner, and secret offering". The *Julaγ* text from Üüdsin (Ordos) lists these three also as *γadaγadu dotoγadu niγuca-jin tangγariγ-un ed* : "outer, inner, and secret sacred objects". (H. Serruys, *Kumiss Ceremonies and Horse Races : Three Mongolian Texts*, Wiesbaden, 1974, pp. 58 (1b : 4-5), 74, where my rendition is not entirely accurate. The *Julaγ* text implies that *takil-belig* and *tangγariγ-un ed* are synonyms, the way I translate them here.) Another ms. *Beri baγulγaqu-dur keregsekü qonzin sudur* (p. 5a : 8) speaks of the *simes-ün degezi zirüken-ü nangcud-un takil* : "offering of the *nang-mchod* (i.e. inner offering) of the primices and heart of the juices (i.e. milk), the *Erügel* (i.e. *Irügel*)*-jin tajilburi* (2a : 7) reads *simes-ün zirüken neretü γurban erdeni-dü nangcod boluγsan ariki-u takil* : "offering of brandy called 'essence of juices' which has become a *nang-mchod* to the three Jewels" (Serruys, "Four Manuals for Marriage Ceremonies among the Mongols", *Z.A.S.* 8, 1974, pp. 259, 288 ; 9, 1975, pp. 347, 351). René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 243, speaking of the cult of Cinggis, says that "the *nang-mchod* (inner offering), a *gtor-ma* : food, effigies of men and animals, etc. should be set ready ; and again on p. 400, he mentions three kinds of offerings, and with regard to the "outer" offerings notes that "in the cult of the peaceful deities, the *nang mchod* (inner offering) is a *gtor-ma* prepared of white flour with an admixture of the *ngar-gsum* (three sweets), and *dkar-gsum* (three white : Das, *Dict.*, p. 52b) and especially a sacrificial vessel containing a consecrated liquid supposed to be identical with *amṛta*". Then he also briefly describes the "outer offerings" *(phyi-mchod)*, and the "secret offerings" *(gsang-mchod)*.

11. *Üzimzi* : lit. "appearance, aspect".

12. Referring to the prescription of the preceding line ?

13. If there is no statue, what does "the statue in front" mean ?

14. *Γurbalzin... erdeni-jin tabcang* : I suspect that the original word order has been corrupted : *γurbalzin* shoud come immediately before *erdeni*. The Tibetan text speaks of a triangular *maṇḍala* (*cf.* note 16).

15. The Mongol text has only a genitive construction ; the Tibetan text reads "on top of the moutain" (*cf.* note 16).

16. According to the Tibetan text, Cinggis' dwelling place is not in a sea surrounded by mountains, but a mountain of red clay surrounded by a billowing sea of blood ; and on the mountain there is a triangular *maṇḍala* with a base of jewels in its center (de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 243). I am inclined to believe that the Tibetan description is the original one.

17. *Bhriṃ* : ? ; *zida* : spear ?

18. Whereas *motor* in the preceding line simply means "hand", here it means "gesture with the hand" : *tarjanî mudrâ* (*cf.* Kowalewski, p. 1237a : *zanuqui quruγu* "threatening finger" : "index").

19. The lasso, or snare *(calma/salma*, Tib. *zhags-pa)* is used by the protective deity to bind the infidels and the harmful demons, or to catch their "life-breath" and "life-power" (de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 18).

20. *Zoγoγla-* can mean "to eat" (elevated style), but also "to wear".

21. *Cegecib-ci = cegezibci* from *cegezi* "chest, breast" + *bci*.

22. Read *kemerlig* instead of *kemürliγ*.

23. *Zege = zigi-, zigii-* "to stretch out".

24. The word *nömöcig* is unknown to me. I follow A. Mostaert, *H.J.A.S.* 20, p. 539.

25. Tib. *ṣrin-po* (Das, *Dict.*, p. 1290a) ; Skr. *râkṣasa* "evil spirits".

26. *Coγcas-un zirüken*, Tib. *gzugs-čan sñiṅ-po* "heart of aggregations" (see Mosatert, *H.J.A.S.* 20, p. 551, n. 48).

27. Saγang-secen, the author of the *Erdeni-jin tobci*, always associated with his great-grandfather Qutuγtai Qung-tajizi.

28. *Γurbaγula* to be corrected into *qojaγula*.

29. *Zöbsijere-* : "to circumambulate from left to right (clockwise)" (Kowalewski, p. 2410-11).

30. Lit. "letters" ; the six syllables are *om ma-ni pad-me hûm*.

31. *Qorumsa* is an incomplete spelling of *qorumsaγa*.

32. *Erbis* is for *irbis*.

33. The *-dur* of *ulaγan-dur* is superfluous.

34. The lines 1b.3-2b.8 are quoted and translated by A. Mostaert in *H.J.A.S.* 20, p. 539. De Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 243, as already indicated, summarizes this passage after the Tibetan version, but with minor discrepancies, for example instead of a prayer wheel *(korlo*, Tib. *khor-lo)*, he speaks of a basket full of relics.

35. I do not know what the word *gew* (if read correctly) means.

36. *Šülü* evidently is some sort of instrument. The word reappears on p. 5a.4 as *šügle* ; almost certainly Tib. *sugs-glu* "whistling sound" (Das, *Dict.* 258b, 1240a ; H. A. Jäschke, *Tibetan-English Dict.*, p. 560a).

37. The genitive suffix of *sakiγci-jin* is superfluous.

38. *Simus* : read *simnus*.

39. I believe this to be the meaning of *amin-aca* (4a.3 : *aman-aca maγtaγsan* ; 6b.4 : *amin-aca tngri-jin jeke ubasi*).

40. *Eškeregsen*, no doubt is for *iškeregsen* (Kowalewski, p. 284a). For several more variants in the modern as well as in the ancient language, see Mostaert, *Dict. ordos*, p. 388b.

41. The expression *γataγuda nejizigsi* remains incomprehensible to me. *γataγu-da*, from *qatuγu* "hard" + adv. suffix ; *nejizi = nejici* "harmony" ? but *-gsi* occuring in adverbs of location "whither" is not attached to ordinary substantives.

42. *Nögcigsün*, probably one "tooth" missing, for *nögcigsed*. C. R. Bawden notes that "the word *nögcigsed* means not the 'dead, departed', but those protective deities who have passed beyond the six spheres of existence" ("On the practice of scapulimancy among the Mongols", *C.A.J.* IV, p. 12).

43. *Ündüsün lama* has been translated in various ways ; for the sake of brevity I take Pozdneyev's formulation : "one's first teacher" (A. M. Pozdneyev, *Religion and Ritual in Society : Lamaist Buddhism in late 19-th-century Mongolia*. Trsl. by Alo Raun and Linda Raun, Bloomington, Ind., 1978, pp. 170, 633 ; W. Heissig, "Zur Organisation der Kandjur-Übersetzung unter Ligdan-Khan (1628-1629)", *Z.A.S.* 7, 1973, pp. 482, 494).

44. *Coγca* here is in the singular ; elsewhere always in the plural.

45. *Bo ger-e* seems to be a hybrid expression containing a Chinese element (*bo* < *pao* 保 "guarantee"), and a Mongol one *ger-e* "testimony".

46. Lit. "accepting on the head". Kowalewski (p. 446a) : "mettre quelque chose sur la tête par respect : aimer, respecter". Lessing, p. 621b, lists another expression slightly different : *oroi-dur sitü-* : "to show great respect". The same expression appears in Hans-Rainer Kämpfe, *"Sayin qubitan-u süsüg-ün terge"*, *Z.A.S.* 13, 1979, p. 105, n. 4. But *oroi* appears further with the same meaning but in a different context, e.g. *osol-ijan oroi-bar külijen daγazu ilγaraγsan bolbaci* : "although I had obediently accepted my guilt with great respect and [the] matter was cleared up" (H. Serruys, "A Question of Thievery", *Z.A.S.* 10, 1976, pp. 303, 304, 309).

47. *Qorba* is Tib. *hkhor-ba* ; Mongol *orcilong : samsâra* (Das, *Dict.*, p. 190ab) ; sometimes written *kürba* (*cf.* H. Serruys, "Two didactic poems from Ordos", *Z.A.S.* 6, 1972, pp. 428, line 24 ; 438, n. 17).

48. *Cf.* Kowalewski, 1040a : *γurban ocir-un oron* "demeure des tengris".

49. Strictly speaking, the syntax requires that the subject of *zalamui* ("to invite") be the subject also of *sacuraγad* : "[we] scattering light [...] invite [...]" but I do not know what that could mean.

50. *Tuquribal* : *tuγurbil* "affair, enterprise" ?

51. The double accusative *ed nuγud-i... motor-ijan adisdadla* (if the text is correct) must be a standard phrase.

52. It is not clear whether *sedkil* refers to Cinggis and the other persons addressed, or to the speakers.

53. *Najiman* "eight" refers to *tabiγ*, not to *erdem*. The eight (or seven) offerings are listed in many places, but are not always the same (e.g. H. Serruys, "A Mongol Lamaist Prayer : *Ündüsün bsang*, Incense offering of origin", *M.S.* 28, 1969, pp. 375-376 ; W. Heissig, "Zwölf Zeremonialtexte zur Stutenaussonderung aus Qanggin (Ordus)", *Z.A.S.* 2, 1968, p. 276.2a ; H. Serruys, "Four Manuals...", *Z.A.S.* 9, 1975, p. 347 (*Irügel-jin tajilburi*, 2ab) ; de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 400 ; F. Lessing, *Yung-ho-kung : An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with notes on Lamaist Mythology and Cult*, Stockholm, 1942, pp. 54, 70, 104, 105 ; F. Lessing, *Mong.-Engl. Dict.*, p. 1184a ; R. B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet. Patterns and Fiction*, Chicago, 1964, pp. 166-169). Whereas in the *Ündüsün bsang* (p. 360 : 1.3) *tabiγ usun* "sacrificial water" forms one expression, in the present text the two words must be separated. The Ordos list,

however, while speaking of *eight*, in fact lists only *seven* offerings. The "eight offerings" are "external offerings" : *phyi mchod*.

54. *Sim-e*. *Cf*. *Dict. ordos*, p. 618a : "lait abondant".

55. *Gandi* : Skr. *gandha*.

56. *Salci* : Tib. *zhal-zas* "food" often rendered into Mongol as *aman-u idegen* "food for the mouth".

57. Most probably one *tngri* is to be deleted.

58. *Egüber*, lit. "by this" ; however in the next invocation, the same word seems to refer to what the worshippers are praying for.

59. *Šügle*, *cf*. above, n. 36.

60. *Kögzil*, a misspelling for *kögzim* ?

61. *Dolgis γaγci*, in two words, seems to be the causative of *dolgis-*, *dolgisqa- (+ γci)* "to cause to tremble".

62. The expression *baγ bisküür (biskigür)* listed in *Dict. ordos*, p. 43ab, indicates the instrument called *sheng* 笙 in Chinese.

63. Such an ablative construction is unusual in Mongol. We find it again in 5b.1-2 ; but in 5b.5 and 5b.8-6a.1, the construction is even stranger : *ubasika-jin sidi-aca*.

64. The five (or nine) *küsel* are often referred to. Pozdneyev, *Religion and Ritual*, pp. 147-148, lists the *Five küsel* "offerings to the five senses". Waddell, *The Buddhism of Tibet*, p. 394 : "Five sensuous qualities".

65. There are several sets of "Seven Jewels" : see my "The Seven Jewels in Mongol literature", *Mongolian Studies* 2, 1976, pp. 133-140. Pozdneyev, *op. cit.*, pp. 138-141.

66. Instead of *erdeni*, Pozdneyev, *op. cit.*, pp. 146-147, lists the *ölzeitü naiman ed* "eight blessed substances". These seem to correspond to what Waddell calls the Eight Glorious Offerings (Waddell, *op. cit.*, 393-394).

67. *Töb* is from *dvîpa*.

68. This instrumental (*cf*. note 58) seems to summarize the whole series, although itself remains in the singular.

69. As on p. 5a.6 in the ablative.

70. *Ubasika-jin sidi-ece* : I think that the construction, like in the sections immediately above, the Ubasika Cinggis is expected to grant his favors. Moreover the parallelism with the preceding sections compels us to understand the list of animals as offered in worship — if only symbolically — rather than as objects prayed for. The same observation applies I think to the next lines.

71. *Jöle*, written with the usual *j-* (Ordos orthography) seems to be for *zööle(n)*, *zögelen* "soft, delicate".

72. *Manai*, one "tooth" too many, is for *mani*.

73. *Bojibor* : Tib. *spos-phor* "incense burner".

74. For *bekelig* "strong" ; Kowalewski, p. 1125b, gives the Tibetan equivalent *sra-brtan* ; Das, *Dict.*, p. 558a, lists only *brtan* "firm, steadfast, safe" ; de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 17, while mentioning *sra-brtan* in the names of some emblems of Bon deities, states that he cannot explain what *sra-brtan* exactly means. I am not familiar enough with Lamaism to tell if *bekelig* also refers to the sixteen *sthavira : batuda aγci*, also *brtan* in Tibetan. In the present text, the expressions *bekelig-ün bojibor*, and *bekelig-ün ed* evidently indicate some substances burned like incense.

75. Name of a substance ? or place of origin ? I do not know the origin of the word.

76. *Agur, agaru, aguru* : "aloes, agallochum".
77. Suffix *-leer-ji : leer* is a casus comitativus. *-ji* is from *inu : eius*, corresponding in Ordos dialect to *-laaran/-leeren* (*cf.* A. Mostaert, *Textes oraux ordos*, Peip'ing, 1937, pp. XXXVII, XI).
78. *Belge bilig* : Kowalewski, p. 1118a : Tib. *ye-çes*. Das, *Dict.*, p. 1142b : *jñana* "the perfect absolute wisdom".
79. I assume that *bügüdes-ün bürin-e* refers to *tegüs*, and I render the expression as "most completely [of all]".
80. *Umakamba* evidently another title of Qutuγtai Secen qung-tajizi, but unattested elsewhere so far as I know.
81. *Sülde* is the flag, but then also indicates the protector deity believed to reside in it. The literature on *sülde* is extensive (see my "A Mongol Prayer to the Spirit of Cinggis-qan's Flag", in L. Ligeti (ed.), *Mongolian Studies*, Budapest, 1970, pp. 527-535).
82. Section 6b.3 to 7a.3 contains several words and expressions unknown to me, with the result that the meaning of the whole sentence remains very much in doubt.
83. *Γadar* "the exterior", and *siḍar* "near by" (*cf.* Kowalewski, pp. 993b, 1483ab).
84. Suffix *-dür* of *selte*, I think applies also to *bida*.
85. The expression *bilig-ün nidün* found again on p. 7b.2, appears in an illustrated *Molon tojin* story (Alice Sarközi, "A Mongolian picture book of Molon toyin's Descent into Hell", *A.O.H.* 30, 1976, p. 292). For the construction *bilig-ün* "magical, enchanted", as in the Geser story, see L. Ligeti, "Un épisode d'origine chinoise du 'Geser-qan'", *A.O.H.* 1, 1951, pp. 352-353.
86. Written *selemen*, but certainly for *salma/calma*.
87. I assume that *(sünisün)-ü* is an error for *-i*.
88. Apparently the words addressed to Cinggis-qan end here. What follows in the next few sections are recommendations to the worshippers.
89. *Qariγulγ-a* : *Dict. ordos*, p. 341b ; C. R. Bawden, "On the practice of scapulimancy among the Mongols", *C.A.J.* 4, 1958, p. 15, notes 40, 42 "a rite for deflecting evil influences". The word *qariγulγ-a* appears in another Ordos ms. : *Boγda-jin irügel-ün jamu josu zang üile-jin debter* 12b.5.
90. *Qorcorliγ*, evidently is an error for *qocorliγ* "rest, remains".
91. If the text is correct, I am at a loss to separate the various sections adequately.
92. *Qursu : γûrsu, γaγursun, γuursun* : Kowalewski, p. 984b "plume, ... paille, brin de paille".
93. *Gilen-ü gerel* : the meaning of this expression escapes me. Various readings are possible. Although there is a diacritic point on the right side of the *-e-* in the ms., *gilen* probably is related to such expressions from Ordos, as *gilas ge-* "briller subitement", *gilbak ge-* "étinceler", *gilba-, gilbaa, gilok ge-* "étinceler" (*Dict. ordos*, pp. 265b, 266a).
94. *Cinadus*, plural of *cinadu* "on the other side ; stranger, enemy".
95. I understand the noun *ömör-e*, nowhere listed, as far as I know, as *ömööre*, related to the verb *ömöre-, ömere (= ömööre-)* in the *Secret History of the Mongols* : "to come together for mutual assistance" ; *Dict. ordos*, pp. 532ab, 537, lists *ömüg*, *emüg* "army, defense" (Kowalewski, p. 537), and *ömügere-* (Kowalewski, p. 538b). See Antoine Mostaert and Fr. W. Cleaves, *Les Lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Arγun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge, Mass., 1962, p. 77.

96. *Auqa : auγa.*

97. I cannot explain the words *melte qal inu. Qal* = *γal* "fire" ? Is *melte* related to *meltii-* "briller", *meltek ge-* "*id.*" ? *Dict. ordos*, p. 462a.

98. Perhaps *Cinggis qaγan* and *baγatud* are subjects of *daru-* : "Cinggis-qaγan and the heroes with the assistance of their allies suppress the enemies."

99. *Abqu gekü̈i (= geekü̈i)* (the last word as written in the ms. could as well be read *kikü̈i* but this is most unlikely). *Abqui gegekü̈i* in Kowalewski, p. 49b "action de prendre et de rejeter ; choix, discernement". Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (Harper, Colophon Bks, 1970), p. 225 "The ultimate action is to cease *taking and abandoning*. To *take and abandon* is to be like a bee trapped in a net." The expression occurs very often : e.g. W. Heissig, *Geschichte der Mongolischen Literatur* I, Wiesbaden, 1972, p. 234, quotes from the nineteenth century poet Danzinrabzai : *maγuqai sajiqan qojar / bujan kelince qojar inu / tusa qoor qojar. / caγan qara qojar inu / abqu gegekü qojar* : "The pairs good-bad / merit-sun / benefit-harm/ white [= moral]-black [= immoral] / accept-reject." In the Mongol version of a Chinese story *Chi tien hsing Ch'in K'uei* (H. Serruys, "A Catalogue...", *J.A.O.S.* 95, 1975, p. 201, Nr. 91), p. 7b, we read this : *caγan qar-a üile bodotai bolbasuramui. abqu gegekü-ji medebesü sajin* : "The one who has an understanding of black and white deeds will become civilized ; it is good to know accepting and rejecting." (Also Serruys, "Two didactic poems from Ordos", *Z.A.S.* 6, 1972, pp. 428 (line 14), 433, 437, n. 11. Also Kl. Sagaster, *Die Weisse Geschichte*, Wiesbaden, 1976, p. 39.)

100. It is not clear what *zokija-* here exactly means.

101. *Cimeg kizigsen* : correct spelling ?

102. *Angγazin* is an incomplete spelling : Kowalewski, p. 17b, lists *angγalzin süilegle-* "respirer péniblement" ; and *Dict. ordos*, p. 25b, lists *angγalza-* "ouvrir la bouche à plusieurs reprises".

103. I cannot identify this word. Also there is a possibility that *suzu (saγuzu)* refers to *sülde*, and *gilbelzigsen* to *zidan*. The context is extremely obscure.

104. The text reads *selem* (as in 7a.1 : *selemen-ijer küligtün*) with a diacritic point on the right side to indicate *-e-* ; but the context demands the reading *salma/calma*.

105. *Tün* or *dün* ? I cannot identify this word.

106. I do not know what spring-like mechanism this could be.

107. *Coγca* should have been in the plural as *supra*.

108. If my reconstruction is correct, Sumatikîrti is Tsong-kha-pa.

109. Although unmistakably spelled *erij-e*, we must read *arij-a* : Ârya-pâla is Avalokitêśvara who in China became Kuan-shih-yin. In Mongol : *arijabalu* (*Dict. ordos*, p. 29a).

110. This personage is the third Dalai-lama (1543-1588) : G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-lamas* (2nd ed.), Leipzig, 1958, pp. 203-214. Waddell, *Buddh. of Tibet*, p. 233, where the date 1589 is an error. Because of the role he played in reviving Buddhism in its Lamaist form in Mongolia after 1578, he is often referred to in Mongol literature.

111. *Zamsan* : probably Tib. *rgyal-mts'an : dhvaja* ; de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 16 : "banner of victory" occasionally named as

the attribute of one or other protector of religion (Das, *Dict.*, pp. 313-314a). But I cannot identify Lhi and Lü.

112. For the time being I take *zarliγ zasal* as one expression ; C. R. Bawden ("The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition", *Asia Major* 9, 1963, pp. 163-167) makes several observations regarding the term *zasal* (see also A. Mostaert, *A Manual of Mongolian Astrology and Divination*, Scripta Mongolica IV, Cambridge, Mass., 1969, Introduction p. 25, n. 73).

113. *Waci* : although it is nowhere listed, I suppose this word also indicates some "formula" comparable to the *zasal* "exorcism". Perhaps a corruption of Skr. *vâc* "word, expression" ?

114. *Siqui josun* : ?

115. *Dict. ordos*, pp. 119a, 406a, lists *zima josun* : "coutume, procédé, devoir, pénitence, mortification".

116. *Qoγosun* : "empty, emptiness" ?

117. *Zali* "flame" implies the notion of "spiritual power", protection, etc.

118. What are the four kinds of deeds meant here ?

119. Here in the singular.

120. Skr. *trividya-dvâra*, in Chinese *san-men* 三門 ; in Kowalewski, p. 1040ab : *γurban egüde* and *γurban qaγalγa* : body, speech, and thought — *beje, zarliγ, zirüken* or *beje, kelen, sedkil* — (*cf.* Soothill-Hodous, *Dict.*, pp. 68b, 79b). The "three gates" are often mentioned in Mongol literature.

121. *Takin tengsen* : the reading *tengsen* is rather uncertain and if it is a verb, the combination of two *converba modalia* immediately followed by a substantive is likely to be a corrupt text.

122. *Agir-a ügei* : Lessing, *Dict.*, pp. 19b, 26a, lists *agir-a* and *akira-* : "to dry up", but *agira-* seems to be the correct form (Kowalewski, p. 134a ; *Dict. ordos*, p. 6b : *agir* "dry, dried up", *agira-* "to dry up"). Apparently the idea here is one of diminution, regression. The word *agir* appears in the Geser story : I. J. Schmidt, *Die Taten des Bodga Gesser Chan. Eine Mongolische Heldensage : Mongolisch* (1836), Osnabrück, 1965, p. 128.6 : *tanai nigen keüken iremecini aliba bügüde-ji bidani agir bolγazu*. Schmidt's translation (*Die Taten... : Deutsche übersetzung*, Osnabrück, 1966, p. 194) is rather free ; evidently *agir* here is a noun : "as soon as a son of yours arrived, he made failures of us all".

123. The Ten Quarters are the eight points of the compass, and nadir and zenith. According to Soothill and Hodous, *Buddh. terms*, p. 50b, there is a Buddha for each quarter.

124. *Udq-a*, I guess, is a misspelling (one extra "tooth") for *uuγ-a : auγa* "power, force".

125. *Ezid-nügüd-ner* : three plurals. Strictly speaking one could also read *nököd* (from *nökör*) but this is not likely to be the correct reading here. Throughout this text we regularly find *nöködler*, and on p. 9a.3, once *nökör-tür* where the reading is unmistakable.

126. *Indüγsen* is for *endügsen/endegsen* : *ende-* "to err".

127. Tentative rendition of an obscure phrase.

128. I understand *ügei bolqu* as *ügei bolbasu* : on p. 1a.7 : *sitügen bui bolbasu... ügei bolbasu*.

129. *Tangγariγ-tu/-tan*, in Tib. *dam can*. Das, *Dict.*, p. 618a ; de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, pp. 3, 80, 144, etc. "old Tibetan

deities" ; R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Geser dans sa version lamaïque de Ling*, Paris, 1956, p. 53 : "les divinités assermentées".

130. An accusative followed by a genitive, itself followed by a verb, inevitably indicate the wrong word order, unless something else is missing.

131. *Egüni körüg-i* : in some Ordos texts we regularly find the accusative expressed in both the demonstrative qualifier and the noun.

132. In Kowalewski (p. 345b) "esprit clair, jugement sain", the Tibetan equivalent *mṅod-rtogs* means "proof, argument ; sign or token of the truth of a thing". Das, *Dict.*, p. 365.

133. *Kemen* (p. 9a.1, last word), lit. "saying" refers to the text above.

134. *Sagzij-a-jin ajaγ-a tegimlig-e* : *sagzamuni* is often found in Mongol texts for *Sagiamuni* : *cf. Dict. ordos*, p. 601b, and *ajaγ-a tegimlig-e* evidently is for *ajaγ-qa tegimlig* "mendicant monk".

135. *Tür* written with the vowel as in the first syllable of an independent word. *Tür* means "temporarily" ; the rendition "especially" is only suggested with some reservation.

THE MONGOL NAME OF SHAN-HAI-KUAN IN THE *ERDENI-JIN-TOBCI*

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

The Mongol writer Saγang-secen, in a passage relating to the beginning of the Manchu rule in China, speaks of the conquest of Shan-hai-kuan, the last barrier to cross before entering China proper. Here is Saγang-secen's text in the Urga manuscript :

tendece qaγan-u zarliγ-cilan wang-ud nojad. tüsimed terigülen morilazu jisün qaγalγ-a-tu kemekü qota-ji mökerigülün büküi-e. kitad-un qulaγajici-jin terigün cuwang zang kemekü. dajiming cungzing qaγan-i qoraγazu. dajidu qota-ji abuγsan-dur. qaratai [qaradai ?] *kemekü qota-jin ezen uu sungbing kemekü qaγan-u wang-ud-tur orozu öggün. darui-dur manzu kitad qojar nigeddün odoγad cuwang zang qaγan-i öldezü γarγaγad. ga becin zile kitad-un qaγan-u törö-ji abubai.*[1]

These lines call for a bit of textual comment, but first the translation :

Thereafter in accordance with the [deceased Manchu] *qaγan*'s orders, princes, dignitaries, and functionaries marched out, and as they were laying siege to the town known as "with the Nine Gates", the leader of the Chinese bandits known as Cuwang zang ["Dashing General"] harmed the Cungzing [Ch'ung-chen] *qaγan* of the Great Ming and conquered the city of Dajidu. Thereupon the master of the town named Qaratai [Qaradai ?], namely Commander Wu, surrendered to the princes of the [Manchu] *qaγan*, who immediately advanced to unify the two [nations], Manchus and Chinese, and drove the *qaγan* Cuwang zang ["Dashing General"] away. In the year *Ga*-Monkey [1644] [the Manchu ruler] assumed the government of the Chinese *qaγan*.

Cuwang zang is spelled *C. wang* in Schmidt's text. This is not so surprising since initial *w*- and *z*- look very much alike. Ordos mss. A and B clearly spell *wang* the first time, but then thereafter *zing* or *zang*.[2] A new critical edition of Saγang-secen's history published

in China reads *cuwang zang* and notes that other editions have such variants as *zang* or *jang*.[3] The words *cuwang zang* stand for the Chinese *ch'uang chiang* 闖將 "Dashing General", a title assumed by Li Tzu-ch'eng. But before that, Li's uncle had already assumed the title of *Ch'uang wang* 闖王 "Dashing Prince", and this may have contributed to the confusion of *zang* and *wang*.[4]

Schmidt's text contains one additional word that has misled him completely in his translation : "... qulaγajici-jin terigün *köbegün* cuwang wang..." Schmidt renders this line : "der älteste Sohn eines Chinesischen Räubers names Tsung-wang." The Ch'ien-lung printed edition although very close to Schmidt's text, does not have the word *köbegün*, and substitutes *lii tzi cing* : Li Tzu-ch'eng, for *cuwang zang*[5]; and the *Qad-un ündüsün*... edition reads *qulaγajici köbegün cuwang wang*... without the word *terigün*[6], making the meaning even less clear.

Dajidu, as is well known, is the Chinese name of the Yüan capital *Tai (> Ta)-tu*, which for the Mongols remained the name of the capital of the Ming.

Qaratai (-dai ?) : the Ordos mss. A and B read *Qaritai*, but the *-i-* could well be a slightly negligent tracing of the *-a-*. The new Köke-qota edition confirms the reading *Qaratai*. But Schmidt's text, the Ch'ien-lung edition, and the *Qad-un ündüsün* text, all read *Sartai*. It should be kept in mind that initial *q-* in manuscript form can easily be mistaken for *s-*.

Ch'ung-chen is the reign title of the last Ming emperor (1628-1644).

The Manchu translation of Saγang-secen's work based on a text closely resembling the three versions mentioned in the foregoing paragraph, substitutes *Lii ze ceng* for *cuwang zang* (as in the Ch'ien-lung edition) ; then it translates *jisün qaγalγa-tu kemekü qota* as *ujun dukangga sere hoton* "city called 'with nine gates'", and *Qaratai (qaritai ∿ Sartai)* is called *Šanaha sere hoton* "city called *Šanaha*"[7]. *Šanaha* is explained by Haenisch as *Shan-hai-kuan*. The same explanation is found in Hauer's dictionary.[8] The Manchu name *Šanaha* seems to be an approximation or a corruption of the Chinese name *Shan-hai*. But is Saγang-secen's *Qaratai* really Shan-hai-kuan ?

Isn't perhaps *Šanaha* of the Manchu text a false interpretation or "correction" of the corrupt reading *Sartai* of some Mongol versions ?

The Chinese translation of the Mongol chronicle is really a Chinese rendition of the Manchu text, and thus only indirectly of the Mongol text. Here is my rendition of the Chinese text in question :

The princes and great ministers respectfully obeying [the recently deceased ruler's] command, marched out against Ming territory and laid siege to the "Nine-Gate" city. Just then the bandit leader Li Ch'uang [Li The Dashing] had harmed [i.e. killed] the Ming *Qan* Ch'ung-chen, and conquered and occupied the city of Ta(i)-tu. The commander with name Wu of Shan-hai-kuan surrendered to the [Manchu] *Qan*'s princes, presenting a request for military aid. Thereupon Manchus and Chinese were united, and expelled Li Ch'uang. In the year *Chia-shen* [1644] [the Manchu *qaγan*] took over the Ming government and became ruler.[9]

But the Manchu and Chinese translators may well have mistaken Sartai ∿ Qaratai for Shan-hai-kuan. Another set of evidences indicates that the "Nine-Gate" city is Shan-hai-kuan. Indeed the trilingual *Manzu jargijan kooli / Man-chou shih-lu / Manzu-jin ünen maγad qauli* (Veritable Records of Nurhaci, the first emperor), Shan-hai-kuan is mentioned at least six times, always named *jisün qaγalγa* in Mongol and *Šan-hai* in Manchu.[10] All these passages regard events taking place more than twenty years before the siege and conquest of Shan-hai-kuan by the Manchus.

Judging from the text of the *Erdeni-jin tobci*, *Qaratai* occupied by Wu San-kuei, cannot have been far from Shan-hai-kuan, and if it is true that *Jisün qaγalγa* is Shan-hai-kuan, then *Qaratai* must be the Mongol name of some other Chinese town, either north or south of the Great Wall.

---

1. E. Haenisch (ed.), *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)*, Berlin, 1955, p. 93r 93v : l. 18 *sq.* I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, St Petersburg-Leipzig, 1829, 288 p., l. 16 *sq.*

2. *Erdeni-jin tobci. Mongolian Chronicle*. Scripta Mongolica II, Cambridge, Mass., 1956, Pt II, p. 263 ; Pt III, p. 259.

3. *Erdeni-jin tobci*, Hu-ho-hao-t'e (= Hohhot = Köke-qota), 1981, p. 551.

4. A. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington D.C., 1943, p. 491.

5. E. Haenisch (ed.), *Der Kienlung-druck des mongolischen Geschichtswerkes Erdeni-yin Tobci von Sagang Secen*, Wiesbaden, 1959, p. 263 (25a).

6. E. Haenisch (ed.), *Qad-un ündüsün-ü Erdeni-yin Tobciya*, Wiesbaden, 1966, pp. 567-568.

7. E. Haenisch (ed.), *Monggo Han Sai Da Sekiyen*, Leipzig, 1933, pp. 114-115.

8. E. Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, 1952-1955, p. 844 : "*Šanaha furdan* : Barrier *Šanaha*." Not listed in Jerry Norman, *A Concise Manchu-English Lexicon*, Seattle, 1978, but listed in J. Norman, *A Manchu-English Dictionary*, Taipei, 1967, p. 366.

9. *Meng-ku yüan-liu chien-cheng* 蒙古源流箋證 (1789), edited with commentary by Shen Tseng-chih 沈曾植 and Chang Erh-t'ien 張爾田, 1931, 8.17a. Chang comments that in the Palace edition, the four characters *feng-shu ch'ing ping* "presented a letter requesting military [aid]" are missing. Indeed an edition of 1790 (8.17b) and another edition of 1927 published by the *Meng-wen shu-she / Mongγol bicig-ün qorij-a* in Peking, p. 58a, lack those four characters. But the latter edition contains (p. 57b) another strange misprint : instead of "city with nine gates", it reads "gates of nine cities".

10. For example *Man-chou shih-lu* VI (37a : Mongol ; 39a : Manchu ; 40a : Chinese correspondences) ; VII : 50a, 57b ; VIII : 17a (Mo.), 17b (Ma.), 15b (Chin.) ; 40b (Mo. and Ma.), 40a (Chin.) ; 45b.

QALQA /QALQABCI : « SHIELD, SCREEN »

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

Mongol dictionaries define the word *qalqa* as "shield" and "screen". Its derivation constructed with the suffix *-bci* means the same : words ending in *-bci* usually indicate a cover of something, very often some part of the body.[1]

In the military terminology of the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth centuries, both words *qalqa* and *qalqabci* (Manchu has only one term : *kalka*) had come to designate a specific engine of warfare, namely a mobile screen on wheels for soldiers to take cover. This engine was provided with a pair of shafts for the soldiers to push it forward. It is also referred to as *terge(n) qalqabci* or *qalqabcitu terge*, where *terge* is the translation of the Chinese *ch'ê* 車 meaning here not so much a wagon, or carriage, but "wheeled" i.e. movable implement. Finally through further derivation, *qalqabci* also indicated a special type of defense tower on city walls.

It is in the trilingual *Manzu jargijan kooli / Man-chou shih-lu* 滿洲實錄 *: M.C.S.L. / Manzu-jin ünen maγad qauli* (The account of the ascendency of Nurhaci, the first Manchu emperor) that we find instances of these various employs of the word *qalqa* ∿ *qalqabci*.

Except for *qalqabci* = "tower" which we will consider later on, the *M.C.S.L.* always renders *qalqa* ∿ *qalqabci* as *chan-ch'ê* 戰車 "fighting wagon", which is somewhat misleading. *Chan-ch'ê* suggests that the warriors were riding in a vehicle ; but the *qalqa* ∿ *qalqabci* was no vehicle at all, and was not made to carry anything. The soldiers, whether Chinese or Manchu, were on foot fighting from behind their screen, pushing it ahead as they went. We may compare

the *qalqa*-screen to the Roman *testudo*. The Manchus almost certainly had borrowed the technique from the Chinese. Here are a few of the relevant texts :

tajisu secen nojan... mardun neretü qota-dur qadqulduqui-dur tere qota aγulan-u deger-e bajiγsan-u tulada berke azuγu. siqaqui-dur γurban qalqa-ji zergelegülün. qabciγai γajar-a kürüged. nigen qalq-a-ji urida. qojar qalq-a-ji qojin-a bajilγaju. qotan-u dergede qojar alda γazar-a kürüged basa qabciγai bolzu. γurban qalq-a-ji ded ded-ijer bajiγulzu qadqulduqui-dur qotan-u kümün cilaγ-u-bar cokizu. sigidam-ijar deledküi-dür uridu qalq-a inu ebderezü. uridu qalq-a-jin cerig. dumda-tu qalq-a-dur qaribai. dumda-tu qalq-a basa ebderezü. segül-ün qalq-a-dur qaribai. qadqulduqu cerig-ün kümün nigen qalqabci-dur daldalaqu cölüge ügei bolzu. bügüdeger terigüben niγun daldalazu qadqulduqui-dur-ijan kücün inu meküsden büküi-dür... (*M.S.C.L.* I : 91b Mongol text).

When T'ai-tsu[2] Wise Prince [i.e. Nurhaci]... attacked the town named Mardun, [the attack] became difficult because this town was built on a hill. As they came closer [to the town], he deployed three screens abreast[3], but as these came to a narrow stretch, he placed one screen in front of the two others [abreast] behind it. Once they advanced to within two arm spans of the walls, the access became even narrower, [and the soldiers] fought [from behind their screens] one following after the other ; the defenders of the walls hit them with stones and attacked them with wooden staves[4]; and as they wrecked the foremost screen, the soldiers of this foremost screen withdrew to the middle screen. And when the second screen too was destroyed, [the soldiers] withdrew to the last screen, with the result that there was no room for the [three] fighting crews to hide behind one screen, and if they [wanted to] fight while all hid and kept their heads covered, their [fighting] power became insufficient... [A personal intervention by Nurhaci saved this critical situation].

An illustration accompanying this text shows the three wheeled screens being pushed forward by their crews hiding behind them.[5]

Here is an instance of *chan-ch'e* ~ *qalqabci* in the hands of the Chinese :

Manzu ulus-un cerig qaγas inu morin-acaγan baγuzu. aγulan ögede qadqulun orobasu. pan süng jen-ü nigen tümen cerig qalqabcin-dur-ijan daldalan puu miocijang ürgülzide talbilan qadquldubasu. manzu ulus-un cerig-üd darui deger-e siqazu oroγad. qalqabcis-i inu tülkilen unaγazu... (*M.C.S.L.* V : 55 ab).

Half of the Manchu troops dismounted and fighting advanced up the mountain ; while P'an Tsung-yen's 潘宗顏 ten-thousand soldiers, hiding behind their screens[6], repeatedly fired their *miocijang* guns[7] to fight off [the attackers], the Manchu soldiers immediately advanced, pressed on, and turned over their screens.

QALQA : "SHIELD, SCREEN"

In their attacks on tribal strongholds or on Chinese towns, the Manchus used a combination of ladders and "screens". These are referred to several times. For example in the description of Nurhaci's attack on K'ai-yüan, we read the following line :

dörben qaγalγ-a-jin γadana cerig γarcu zasan bajin büküi-dür tendece manzu ulus-un cerig qalqabcis kiged šatud-ijan zasaγad qadquldun orobasu...[8]

When [Chinese] troops came out of the four gates and were deploying, the Manchu soldiers advanced fighting, having prepared their screens and ladders...

The narrative of the siege of the stronghold of Gintajisi, one of the tribal chiefs, contains this line :

cerig-ün kümün šatu qalqabcis-i zasan beledüged gintajisi nojan-i orozu öggüdkün kemen... (*M.C.S.L.* VI : 16 b).

The Manchu soldiers after preparing and deploying ladders and screens, cried out for prince Gintajisi to surrender...

The more elaborate expression *terge qalqabcis* is also employed with reference to both the Chinese and the Manchu armies. For example :

iugi colatu güng-nijen-sui lii-gi-mi qojaγula terge qalqabcis abcu jabuqu moritu ba jabaγan kiged nigen tümen cerig-ijen abcu waqun neretü naγur-a kürcü ireged kürijelen baγuzu. kürijen-ijen toγorin γau uquzu puu-juγan zasazu bajin büküi-dür. tajisu gegen qaγan köbegüd-ijen [...]-luγ-a-ban mingγan cerig-i abcu odoγad. cerig-ijen qaγas-i inu jabaγaluγul-un qadquldu γulbasu. kitad-un cerig puu miocijang ürgülzide talbizu qadquldu qui-dur [...] nojan moritu cerig-üd-ijen abcu bas-a ber qadquldun oroγad. cinadus-un terge qalqabcis-i inu tülkin unaγazu el-e... (*M.C.S.L.* V : 47b-48a).

Kung Nien-sui 龔念遂 and Li Hsi-mi 李希泌, with the rank of *yu-chi* 遊擊 the two of them, taking wheeled screens (車營)[9], with their ten-thousand soldiers, walking horse[10] and foot, advanced as far as lake Waqun where they formed a circle and pitched camp. Then all around the camp-circle they dug a ditch, but as they were deploying their guns, T'ai-tsu Enlightened Qaγan together with his son[11] [the Fourth Prince][12] proceeded with one thousand soldiers : as he made one half of his soldiers fight on foot, and the Chinese soldiers fought continuously firing *miocijang* guns, [the Fourth] Prince took his remaining mounted soldiers and also advanced fighting : the wheeled screens of the enemy they pushed over making them fall...

Another passage, where it is the Manchus who employ the wheeled screens, reads as follows :

tere cerig-i gegen qaγan üzeged. baraγun γar-un dörben qosiγun-u cerig-i olboγ terge qalqabcis-i abcu ireged zerge-ber alγur-ijar orozu qadquldudqun kemen zarlaγ bolzu ilegebesü. baraγun γar-un dörben qosiγun-u cerig-üd olboγ terge qalqabcis-ijan külcel ügei. ulaγan jirad-un cerig orozu. qojar dajisun ken-i-ber mital ügei qadquldun büküi-dür... (*M.C.S.L.* VI : 91b-92a).

When the Enlightened Qaγan saw that [Chinese] army, he ordered[13]: "Let the soldiers of the four banners of the right wing bring their padded jackets and wheeled screens and slowly advance abreast, all the while fighting." When he despatched them, the soldiers of the Red Guard[14] advanced without waiting for the soldiers of the four banners of the right wing, and their padded jackets and their wheeled screens[15], and as the two [opposing] armies were fighting without fear of anyone...[16]

In the narrative of how the Fourth Prince defeated three Chinese generals, we find the following description of the Chinese defenses :

küneke mören-ü emün-e tabun ber-e γazar-a bas-a nigen tümen jabaγan cerig γau uquzu. γau-gi-jin dotor-a sisi ebesü ber kürije bariγad sibar-ijar ilizu. terge qalqabcis-ijan bajilγaγad puu miocijang zasazu kürijelezügüi (*M.C.S.L.* VI : 94b).

At a distance of five *li* south of the Hun-ho 渾河, ten-thousand [Chinese] infantry also dug a ditch, and within [the perimeter] of the ditch[17] they constructed a fence of *sisi* grass[18] which they coated with mud, then they set up their wheeled screens, and all around they deployed *miocijang* guns.

When shortly thereafter, the Manchus attacked the camp of one Tung Chung-kuei 董仲貴 they too used wheeled screens to carry out their attack :

manzu-jin cerig-üd terge qalqabcis-ijan bajilan zasaγad...[19]

The Manchu soldiers set up and deployed[20] their wheeled screens...

Similarly at the siege of Liao-yang :

qaγan baraγun γar-un dörben qosiγun-u cerig-ü-ijen abuγad qota-jin züg terge qalqabcis-ijan bajilan zasaγad. olan cerig-üd sumal-dur siroi cilaγun kizü oroγuluγsan-u usun-u amasar-i böglen qaγabasu... (*M.C.L.S.* VII : 10a).

The Qaγan took his soldiers of the four banners of the right wing, and deployed and set up his wheeled-screens in the direction of the city ; as the numerous troops put dirt and stones in bags to block and cut off the entrance [of the moat] where the water flowed in...

QALQA : "SHIELD, SCREEN"

After the fall of Ning-yüan some Chinese troops withdrew over the ice to an island off the eastern coast where the Manchus followed them :

edeger tüsimed cerig-üd-ijen abun dalai-jin mölsün deger-e kürijelen bayuzu mölsün-i cabcin arban tabun ber-e-jin yazar-a kürtele mölsün-i yau metü cuyulzu. terge qalqabcin-ijar daldalan cerig-ijen jasan bajizuyui. manzu-jin cerig cuyuluysan mölsün-ü üzügür-ijer cabcin oroyad... (*M.C.S.L.* VIII : 46b-47a, with a picture).

These [Chinese] officers took their troops settled down and camped on an ice [floe][21] in the sea ; they broke up the ice over a length of fifteen *li*, broke up the ice like a ditch, and deployed their troops hiding behind wheeled screens[22]. The Manchu soldiers rounding the end of the broken ice, advanced fighting...

Next to *terge qalqabcis* there is the equivalent expression *qalqabcitu terge(n)* : "screened wagon"; it appears only once in the *Shih-lu*, namely in the narrative of the fight around Shen-yang :

yau-gi-jin iroyar-a mön kü modon sürge qadqu zuyui. yau-gi-jin dotayadu zaq-a-dur siroi-bar kerem deleddüged qalqabcitu tergen. puu miocijang zasan beledüged. olan cerig-üd qota toyorin zabsar cölüge ügei kürijelen bajizu... (*M.C.S.L.* VI : 88a).

At the very bottom of the ditch [the Chinese troops] planted pointed stakes[23]. On the outer edge of the ditch they constructed a wall with [tamped] earth[24], deployed screened wagons[25] and *miocijang* guns : [there were so] many soldiers surrounding it that all around the city there was no [undefended] gap...[26]

Finally the word *qalqabci* indicates a type of defense tower on a wall ; only two passages of the *Man-chou shih-lu* refer to this type of tower, and in both cases it is fortresses of tribes related to the Manchus that are under attack by the latter :

tajisu secen nojan-u cerig aqai bajan-u qota-ji qayazu qadqulduqui-dur. qota-jin qalqabci ger bügüde-ji tüimerdeged. abqui-dur ojiradazu bögetele... (*M.C.S.L.* I : 97a).

As T'ai-tsu Wise Prince's army was besieging and attacking Aqai-bajan's town, they set fire to all screen-houses of the town. As they were near to capturing the town...

The expression *qalqabci ger* presents a problem : is it one expression as I have translated it here, or should we understand it as a combination of two different words indicating two different objects ? The Manchu version seems to confirm my present tentative

understanding : in Manchu indeed the equivalent of *qalqabci ger* is *gešan-i boo* "balustrade house" (Norman, *Lexicon*, p. 105 ; Hauer, *Handwörterbuch*, p. 348). The Chinese equivalent is *hsüan-lou* 懸樓 "hanging tower". What a hanging tower exactly was is a little difficult to visualize. As I have explained in another study of the system of watch and defense towers along the Northern frontier, it does not seem to have been used very extensively, but there are a few references to "hanging towers" in documents from the Ming period (*Ming Studies* 14, Spring 1982, p. 61). It must have been a construction on top of a wall, but jutting out (like a balustrade), protecting the defenders while allowing them an unobstructed view of the area immediately below and thus making it difficult for an enemy to approach the walls.

But to come back to the text at hand, the Chinese version says more than either the Manchu or the Mongol texts, and throws doubt upon my rendition : "They burned completely the 'hanging towers', and the houses outside the wall." The Manchu expression *gešan-i boo* "balustrade house" cannot be split in two, but the Chinese turn of phrase at least strongly suggests that *qalqabci* refers to the "hanging towers" and *ger* to the "houses outside the wall". But if this is correct, the singular *qalqabci* remains rather strange. There must have been more than one such tower !

The next and final text adds some weight to the interpretation separating *qalqabci* from *ger* :

ongγolo-jin qota-ji qaγazu qadqulduqui-dur-ijan ger bajising kiged qota-jin qalqabci-ji tüimerdeged... (*M.C.S.L.* I : 99b-100a).

[As the Manchus] were besieging and attacking Ongγolo's town, they set fire to the houses and to the "screen" of the wall...

No doubt that here *ger bajising* is one thing that must be kept separated from *qalqabci* (again in the singular !). Both the Chinese and the Manchu version keep the two objects clearly separated, but the two versions indicate different things, and they also reverse the sequence of enumeration : the Manchu text speaks of *gešan-i boo* "balustrade houses" corresponding to *qalqabci*, and *hoton-i matun* "watchtowers on the wall", which is not the same as *ger bajising*. The Chinese on the other hand speaks of *hsüan-lou (= gešan-i boo)* "hanging towers" or *qalqabci*, and "houses *around* the town" ; these

"houses around the town" seem to correpond to Mongol *ger bajising*, but can hardly be the same as what the Manchu calls "watchtowers on the wall".

If the two texts remain unclear, there is little doubt that *qalqabci*, or *qalqabci ger* (?) indicated a special type of defense work on top of a wall.

---

1. See N. Poppe, *Grammar of Written Mongolian*, Wiesbaden, 1954, § 108.

2. *Tajisu* is the Mongol spelling of Chinese *T'ai-tsu* "Great Ancestor". See my paper "*Em-sai* and other loan words in Mongol", *Z.A.S.* 14, 2, 1980, esp. pp. 29-30.

3. *Zergelegül-* "setting in a row", is rendered in Chinese as *ping chin* 並進 "advance simultaneously".

4. *Sigidam, siidam* is a club re-enforced with iron rings used as projectile for hunting hares. It must have been such a throwing stick the defenders used here. The Manchu text has *coban* "a lever ; a bar for prying" (J. Norman, *A concise Manchu-English Lexicon*, Seattle, 1978, p. 46 ; E. Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, 1951-1955, p. 153, "Hebel-stange aus Eisen oder Holz zum Bewegen schwerer Lasten".)

5. The device shown in these illustrations closely resembles the *p'ing-fêng ch'ê* 屏風車 "wheeled wind screen" described in the *Wu-pei chih* 武備志 132, 5b-6a.

6. Since the Mongol text is handwritten with a reed, and final *-n* and *-s* are traced almost the same, only *-n* being a little longer, there is little doubt that the singular *qalqabcin* is a scribal error for *qalqabcis* in the plural.

7. *Puu* is the Chinese *p'ao* 砲 "gun". In modern Mongol the word is *buu*, or written *bau*, but in the present text initial *p-* is clearly marked. *Miocijang* evidently is Chinese, too. The latter part *cijang* is *ch'iang* 鎗 "gun", and I guess that *mio* is also Chinese, namely *miao* 妙 "wonderful, subtle, etc." And I think that *miocijang* < *miao-ch'iang* is not so much the name of a particular type of gun, but rather means something like "superior gun".

8. *M.C.S.L.* V : 95b, 96a. The same implements are mentioned in the stories of the attacks on T'ieh-ling (VI : 5a), on Shen-yang (VI : 85ab : with a picture of the wheeled screen on VI : 89b-90a) ; and on Ning-yüan (VIII : 42a, 44a ; on pp. 36b-37a, there is a picture not only of the wheeled screens, but also of a roof-like device also on wheels used to protect soldiers tunneling through the city walls. Such a roof-like device, but pointed (not round as in the *M.C.S.L.*), is shown in the *Wu-pei-chih* (109. 11b-12a) : ten men could work under it to tunnel in the ground).

9. In this particular place *terge qalqabcis* is rendered in Chinese as *ch'ê-ying* 車營 "wagon-camp" ; but elsewhere always as *chan-ch'ê* "fighting wagon". The Manchu version always reads *sezen kalka* strictly corresponding to the Mongol expression. For *sezen*, see Norman, *Lexicon*, p. 236 : "wagon, cart, vehicle" ; Hauer, *Handwörterbuch*, p. 776.

10. I am not sure what *jabuqu moritu* exactly means as contrasted against *jabaγan* "on foot".

11. *Köbegüd* in the plural (final *-d*) refers to one person and probably is a mistake for the singular with final *-n* as in other passages.

12. The name is left out in both the Manchu and the Mongol versions. The Chinese has *ssu-wang* 四王 ; but whereas the Mongol has *nojan* "prince, chief, etc.", the Manchu text has *beile*. So he must be Abahai who was known as the fourth *beile*. (A. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 1.)

13. In this book *zarliγ* "command" is always spelled *zarlaγ*.

14. *Ulaγan zirad* : the Chinese text renders this as "*Pai-ya-la* with the red armor" 紅甲擺牙喇 , in Manchu : *fulgijan bajara* "red guard" (Norman, *Lexicon*, pp. 26, 94 ; Hauer, *Handwörterbuch*, pp. 80, 314). However in several other passages of the *M.C.S.L.*, the Chinese version uses a number of other expressions : "picked troops", "banner soldiers", etc., to render the term *bajara zirad*.

15. The Mongol sentence is awkwardly constructed, and in fact the Chinese version is much simpler : "The red-armor *bajara* advanced into battle without waiting for their padded jackets and fighting wagons." That leaves out the Mongol words *baraγun γar... cerig-üd* which remain hanging in mid air ; it is somewhat doubtful that they must be considered object of *külcel*.

16. *Ken-i ber...* : lit. "without fearing whomever". The corresponding phrase in the Chinese text says : "Victory or defeat were not yet decided."

17. The spelling *γau-gi-jin* reflects the spoken language : a *-g-* inserted between the long vowel of the stem word and the suffix of the genitive.

18. *Sisi*, in F. Lessing, *Mongolian-English Dict.*, is rendered as "sorghum", but the Chinese text renders it as *shu-chieh* 黍稭 "straw of glutinous millet" ; the Manchu has only *orho* "plant (in general)".

19. *M.C.S.L.* VI : 99b. There is an illustration of the battle showing the screens (98b-99a).

20. The verb *bajila-* appears in several other passages of the *Shih-lu*, rendered in Chinese as *pu* 佈 , or *lieh* 列 "to deploy, dispose".

21. The Chinese text leaves no doubt that it was an island.

22. Here too (*cf.* n. 6), *qalqabcin* in the singular must be a scribal error for *qalqabcis*.

23. *Šürge* : to this word corresponds in the Manchu text the expression *mooi solon* "wooden arrow", and in the Chinese version *chien ch'uang* 尖樁 "pointed stake". For the word *šürge*, the equivalent of the European "cheval de frise", see my paper "*Sirge* and *Tasma* in the *White History*", *C.A.J.* 22, 1978, pp. 122-123.

24. In the Chinese this wall is called *lan-ma ch'iang* 攔馬牆 "horse hindering wall", like the *šürge*, a defensive device against cavalry. The verb *deled-* "to beat" in the Mongol text most clearly implies that the wall was made of dirt pounded hard between two

sections of wooden boards ; these boards being gradually raised as the wall became higher, and then removed. Such walls were regularly built by Chinese farmers around villages or around private yards in Inner Mongolia, and in that dry climate could stand for years.

25. The Manchu term is *sezen kalka*, the same as for *terge qalqabcis*.

26. *Zabsar cölüge ügei* : No [undefended] gap or space". The Chinese text paraphrases : "The defense was very tight."

AN IMPERIAL RESTORATION IN ORDOS 1916-1917

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

Histoire de l'Ordos dans les premières années de l'époque républicaine : les troubles causés par Lu Chan-k'uei et le prétendu fils du prince impérial Tuan, dans le style des rébellions de la Chine impériale, et la répression menée par les officiers musulmans du Ninghsia.

In the unbelievable chaos following in the wake of the anti-Manchu revolution of 1911, a restoration attempt took place in Ordos, opera-comic in its performance and tragic in its consequences, which has remained practically unknown to the outside world. In my article "Mongol letters from Otoγ (Ordos), 1920-1923, regarding a number of murder cases", letter 13[1], there are a couple of lines which I was unable to explain at the time. In that letter a certain Dzanadari, native of an area known as Zuuqa (Otoγ banner), accuses the *tajizi* Sonomrasi of having invited the bandit leader Lu Chan-k'uei 盧占魁 (Lu Zhankui)[2] to come to Ordos, and that a pretender to the imperial throne had been presented with a tribute of "Nine White"[3], quick-firing rifles, and horses. Unaware of the background of that statement, I was unable to understand the meaning of those words, especially since Dzanadari's statement is not dated. The reference, however, is to an episode from about the middle of 1916 to the summer of the following year. Both Dzanadari and Sonomrasi were violent characters who for years contributed to the chaos and terrorized all of South Ordos[4].

Lu Chan-k'uei was a bandit leader with a number of associates under him, who called his band "independent army" *(tu-li-tui* 獨立隊 *duliduì)*[5] and for years ravaged all of western Sui-yüan, including Ordos and Urad. The missionaries of South Ordos speak of this episode in their letters, and mention of it is also made in the *Shuo-fang tao chih* 朔方道志. *(Shuofangdaozhi)*.

One band of bandits following Lu Chan-k'uei was that of a certain Kao Shih-hsiu 高世 (士) 秀 (Gao Shixiu), a native of Yü-lin (Yulin), who for years caused considerable trouble in Ordos, especially in Otoγ banner. The remarkable thing was that in 1916-1917 he had a Buddhist monk among his followers by the name of Wu Ta-erh Liu-chi 吳達兒六吉 (Wu Daer Liuji) ; this monk was carried around in a sedan chair, pretending to be a son of Prince Tuan (Duan), and successor to the throne of the Manchus. The prince Tuan was the one who after 1900 was exiled to Kansu (Gansu) on account of his involvement in the Boxer affair of 1900[6]. In order to fool the Mongols, his clothes had been treated with a phosphorescent substance so as to give off a glow in the dark.

In June of 1916, Kao Shih-hsiu accompanied by this pretender spent some time in the Zuuqa-jin süme[7] of South Otoγ, and although Lu Chan-k'uei and Kao had recently been forced to yield to pressure from Ma Fu-hsiang's 馬福祥 (Ma Fuxiang) troops from Ning-hsia (Ningxia), and were about to withdraw farther north, the Mongol princes of Otoγ, Üüsin, and Qanggin hastened to offer their allegiance to the new emperor ; Otoγ went so far as to send a special delegation to present a goodly number of rifles of Russian manufacture, a fact alluded to in Dzanadari's letter quoted above. That Kao Shih-hsiu's arrival in Otoγ was the result of Sonomrasi's invitation could well be true. Nevertheless, regardless of such an invitation, Kao might have come anyway because bandits moved around as, on the one hand, the presence of army troops made them move on, or, on the other hand, as the opportunity for plunder presented itself.

The rifles presented to the so-called emperor had originally come from the Qutuγtu of Urga who in 1911 and immediately thereafter had sought the cooperation of the Southern Mongol princes. One Ordos banner even had sent a contingent of soldiers ; but after the

tripartite agreement of 1915, they were sent back to Ordos where most of them joined up with one or other of Lu Chan-k'uei's bands and contributed not a little to the miseries of those years.

Even the Mongols who did offer their loyalty to the new "Manchu" emperor must have had their doubts. One Mongol later declared what he was thinking at the time : "If it is the emperor, my profit ; if it is a donkey of a Chinese, his profit."

At any rate, on June 19, 1916, Kao Shih-hsiu with his emperor, severely defeated by Ma Fu-shou 福壽 (Ma Fushou), a cousin of Ma Fu-hsiang, withdrew through Otoγ territory in a general northwestern direction, and crossed the Yellow River into the San-tao-ho (Sandaohe) 三道河 region where a part of the robbers were enrolled into the army of the governor of Sui-yüan (Suiyuan), while others continued their independent existence, cultivating and trading opium and terrorizing the population. On the whole, it was a lucrative affair for both bandits and government officials.

In the spring in 1917, Kao Shih-hsiu on the left bank of the river moved southward in the direction of Ning-hsia but was defeated near Shih-tsui-tzu 石嘴子 (Shizuizi)[8] : the emperor was captured and summarily executed with a number of Kao's underlings, but Kao himself escaped and after a more manoeuvres fled to Yü-lin[9].

The *Shuo-fang tao chih* refers to these events in more than one place, and with more detail :

> Sixth month of the fifth year [of the Republic] : Ma Fu-hsiang, commander of the Protective Army 護軍使 dispatched Ma Fu-shou chief of staff of the Brilliant Military Army 昭武軍 to surround and attack the robbers in the Chao-huo [Zuuqa] temple : he defeated them.

Then in small characters, the text continues as follows :

> The chief of the robbers Kao Shih-hsiu, after attacking and occupying Ling-wu, had disappeared into Northern Shen-hsi but never abandoned [the idea of conqering] Ning-hsia. In 1916 he assembled a thousand robbers at the Zuuqa temple near the Otoγ-Üüsin boundary. Fu-hsiang dispatched Fu-shou with an army to attack them. He totally destroyed the band and Kao escaped alone with his life.[10]

Evidently the last words of this text are grossly exaggerated. Kao withdrew with his people and continued for a while to cause considerable trouble as subsequent events indicate.

Second month of the sixth year [1917]. Ma Fu-hsiang commander of the Protective Army captured the bogus emperor Wu Ta-erh Liu-chi, and had him executed.

Then by the way of commentary in smaller characters, we read the following :

Wu Ta-erh Liu-chi was a commoner from Ching-ning 靜寧 [Jingning][11], skillful at deceiving the people. Kao Shih-hsiu, Chang Chiu-ts'ai 張九才 [Zhang Jiucai], Lu Chan-k'uei, and others presented him as a descendant of the Ch'ing [Qing], and setting him up as ruler, illegally proclaimed him emperor [entitled to] sit facing the South, and receive homage. When Kao Shih-hsiu proposed a plan to invade the West, Liu-chi happily led several thousand men from Hsi-shan-tsui 西山嘴 [Xishanzui] in Sui-yüan, and captured Teng-k'ou 磴口 [Dengkou], and immediately invaded Ning-hsia territory[12]. Fu-hsiang dispatched [Ma] Hung-pin 鴻賓 [Ma Hongbin] to meet and attack them at Shih-tsui-chan 石咀山 [Shizuishan] [char. *chü* ∿ *ju* seems to stand for *tsui* ∿ *zui*]. When utterly defeated, Liu-chi again separated [from the main body] to invade the banner of Alašan, but Fu-hsiang set an ambush in wait for him, and defeated him once more. Shih-hsiu following [遵 = 循 ?] Liu-chi and the others, went into hiding in deep ravines, but [Fu-hsiang's troops] went in search and captured him [i.e. the bogus emperor]. At the same time they also captured the bogus commander-in-chief (元帥) Yü Ling-yün 于凌雲 [Yu Ling'yun], the bogus commander Su Hzüeh-feng 蘇學奉 [Su Xuefeng], Yao Chan-k'uei 姚占魁 [Yao Zhankui], the bogus battalion commandants Chang Chen-ch'ing 張振清 [Zhang Zhenqing], Li Tsung-wen 李宗文 [Li Zongwen], and others, in all eighteen men who were all executed.[13]

Later on, in the text of an inscription, Ma Fu-hsiang reviewed the whole series of events following the Zuuqa encounter. The text appears in the *Shuo-fang tao-chih*[14] running as follows :

[20a] Ma Fu-hsiang : commemorative inscription for heroes from Ning-hsia who died in battle in the pacification expedition against the bogus emperor.

In the third month of the sixth year of the Republic [1917], as the robbers of Northern Shen-hsi [Shaanxi] had been cleared away and Western Sui-yüan had been pacified, Fu-hsiang asked permission to proceed to the burial [of his mother] and send off her soul, but as he had reached Ning-an-pu 寧安堡 [Ning'anbu] he received an urgent telegram from his deputy Ma Hung-pin [stating] that the bogus emperor Ta-erh Liu-chi at the head of the bogus general from Yü-lin 榆林 [Yulin][15], Kao Shih-hsiu and others, with a band of outlaws several thousands strong had mounted an invasion from Sui-yüan and suddenly entered Teng-k'ou. Fu-hsiang weeping left his mother's remains entrusting his elder cousin Fu-shou with the conduct of the funeral ; he took ship to Ling-wu where he established headquarters for the defense of Ho-tung [East of the River] and by forced marches returned to his duties. By then Hung-pin had already captured an enemy spy and executed him. In order to root out these inner disorders, he dispatched

reserve troops to proceed from [20b] Shih-tsui by various roads and attack vigorously. The local population was badly shaken but hearing that Fu-hsiang had arrived, sentiments of both officials and people calmed down. Fu-hsiang again sent Hung-pin with crack cavalry and artillery to direct the battle at Shih-tsui, and in separate moves he dispatched Chang Fu-ch'üan 張福全 [Zhang Fuquan] with well trained cavalry to occupy the residence of the prince of Alašan and Ma T'eng-chiao 馬騰蛟 [Ma Tengjiao] to follow with the infantry.

A victory statement of the advance troops reported : the commanding officer Ma Yen-lung 馬彥龍 [Ma Yanlong], the cavalry battalion commanders Ma Wan-lin 馬萬麟 [Ma Wanlin] and Li Te-yu 李德有 [Li Deyou] and the infantry commander Ma Chin-chung 馬進忠 [Ma Jinzhong], on the twenty-first, moving out of Shih-tsui, advanced in three columns to San-chuan-tzu 三轉子 [Sanzhuanzi] where they joined up with Ma Hsiung-t'u 馬雄圖 [Ma Xiongtu], commander of the mounted defense of [Ho-]t'ao 河套 [Hetao], and with the defenders of Ta-t'an 大灘 [Datan] turned around to assist Teng-k'ou : this way they caught [the enemy] in a pincer movement. [21b] First, the robbers wanted to cross the River when the break-up of the ice was about to occur, braving the danger they crossed upon the River [ice], when water came rushing down strongly eroding the river banks[16] . Then they suddenly met with governmental troops and came under attack both in front and in the rear. Placing their baggage [train] in the middle they attacked in two directions, and while suffering heavy casualties almost to extinction, they fought their way out of this encirclement and took refuge in the Pa-la [Bala] temple[17] where our troops surrounded them : after ferocious hand to hand fighting they abandoned the temple to enter the Wu-la-t'u 烏拉圖 [Wulatu] valley. Yen-lung and Te-yu pursued them while Chin-chung turned back with his infantry to hold the strategic point of Shih-tsui. Hsiung-t'u entering the valley by circuitous roads, attacked them. Hard pressed and unable to escape, the robbers abandoned their baggage train and scattered over the mountains. More than half of those fierce robbers were killed, and countless military patents, documents, weapons, and horses were captured. The bogus officer Shih Tso-lin 石作林 [Shi Zuolin] was killed in battle, but Kao Shih-hsiu taking the bogus emperor with him, fled into the desert[18]. As Te-yu returned to Shih-tsui to help secure its defense, Hsiung-t'u in command of several battalions set out in pursuit to destroy [the robbers].

Kao Shih-hsiu collecting the remnants [of his defeated band], took the bogus emperor past the Northern Temple Pei-szu 北寺 [Beizi][19] and with 300 fugitives having quick-firing rifles and riding spirited horses, following the foothills attacked Shih-tsui. But Te-yu, having received advance notice through his spies, deployed his excellent cavalry on the mountain ridges while he positioned the infantry in two wings below the mountains leaving the fortress of Shih-tsui undefended as if to abandon it to the enemy. Thinking they had a good plan, the robbers advanced silently, but the two wings in ambush rose throwing [the robbers'] ranks into disorder, while the cavalry coming over the mountains went right through them. Of the 500 robbers not one escaped. Of our troops, Ma Ping-lin 馬秉林 [Ma Binglin] and others, in all eight officers and men, were killed in this series of engagements. This is the victory won between Teng-k'ou and Shih-tsui.

A little later a victory statement arrived from the princely residence [of Alasan] saying : When Fu-ch'üan with his well-trained cavalry arrived at the eastern quarter of the printing office of the princely residence, he inspected the lay of the land, and [found] two fortified camps [21a] on the Sandy Ridge outside the Northern Gate, dominating the hill on which the town [i.e. the princely residence] is built, and controlling a strategic road. So he strengthened [those two camps]. Just then the bogus emperor in a letter stamped with his seal requested passage. The printing office of the princely residence could not decide [what to do], and Fu ch'üan asked permission to repel him by force, and deployed this fighting forces.

On the night of the 26th, Kao Shih-hsiu attacked with a strong contingent, but Fu-ch'üan from his entrenched position beat him back ; yet the robber forces rose like waves to attack time and again. Until finally they fled in the darkness. By dawn T'eng-chiao's troops, finding the [robbers'] camp abandoned, followed them in hot pursuit to raze the robbers' fortified base of Miao-chia-liang [Miaojialiang] 廟家梁 , and straight away pursued them as far as the Northern Temple. Hung-pin had already advanced with his great army to outflank the enemy and hemmed them in on the northern side of the Ho-lan-shan, and there with all his forces united, he advanced against them. Unable to resist, the robbers set their baggage train on fire so that the smoke covered the sky. Taking advantage of the fire, [the troops] advanced to attack, driving the robbers into the mountains. Cannon shells flew high, crumbling both men and moutain sides ; bullets hit and blood flowed everywhere. The following day [the troops] in separate columns entered the mountains in search of the dead. In these repeated engagements, our troops lost four officers and men, Chao Ch'ing-ming 趙清明 [Zhao Qingming] among them. This is the victory won between the princely residence and the Northern Temple.

From then on victory statements came in from every quarter ; for example, the capture at the exit of the mountains of the bogus general Yü Ling-yün ; or the death of the bogus Han-wu 漢武 [Hanwu] general I-li-teng [Ildeng ?] who had continuously stayed close to the edge of the River ; the capture of the bogus Third General Chang Fu 張輔 [Zhang Fu] west of Pao-t'ou [Baodou] ; or the search and capture on mountain trails of the commanders Su Hsüeh-feng and Yao Chan-k'uei, the bogus battalion commanders Chang Chen-pang 張振邦 [Zhang Zhenbang] and [a number of] fierce robbers, together with over two-hundred relatives who had followed the rebels. In this series of engagements, our troops suffered four casualties of officers and men such as Ma Wei-hua 馬維華 [Ma Weihua] and others.

Finally Hung-pin and T'eng-chiao in a wide search for the bogus emperor captured him in the Ho-lan Mountains, and brought him in fetters to hand him over to military judges [21b] who convened with civilian officials to interrogate him. Thus they learned that he was from the Wu 吳 family of Ching-ning ; that his child's name was Sheng-yen 生彥 [Shengyan], and his little name Liu-chi ; he pretended to own the imperial seal and was falsely proclaimed to be a descendant of the Ch'ing. His deposition running to five or six thousand words cannot be completely repeated here.

All were condemned according to the law : beginning with the bogus emperor, in all nineteen major criminals received the death penalty ;

more than thirty secondary criminals were condemned to exile. Over twenty relatives, women and children, were given assistance to return to their native places. Over two-hundred secondary criminals had their heads shaved to work on city defenses [i.e. hard labor]. The [pacification] operation was completed in one hundred days. By resistance to death, the root of evil was eliminated, pernicious influence in the border region was suppressed, and the end of the campaign was announced.

This is a brief account of how the mountains were searched and the [bogus] emperor was captured, the leaders were punished and their followers were dealt with leniently. Following this, I was deeply touched, and this story is an example of how, from of old unfortunate rebellions have often ended [with results] contrary to expectations.

As banditry in Western Sui-yüan and Northern Shen-hsi had largely been put, I, Fu-hsiang for the first time could ask leave to bury my mother, when the bogus emperor took advantage [of my absence] in invade [the territory].

From the beginning, had it not been for reliance on the prestige of the nation and those heroes who died in action, who went into battle [ready] to give their lives and died for the cause, how could it have been easy to make the primary guilty lose their heads ?

I speedily reported this great achievement and when it became known, rewards were decreed as precedent required. I here fully list official ranks and native places of those heroes. And I mention those loyal men to make sure their memories will never be forgotten, and their reputation will be spoken of in the future : no greatness surpasses that of officers and men who have died in action.

Officers in charge of military headquarters honored with the Wen-hu medal 文虎章 of the seventh rank :

Chao Ch'ing-ming, native of Ning-hsia

Ma Ping-lin and Ma Te-ming of Tao-ho 導河 .

Instructors honored with the Wen-hu medal of the eighth rank :

Sung Wang-chou 宋王晝 [Song Wangzhou] from Ho-nan.

The regular soldiers Chang wei 張偉 [Zhang Wei], Ma Te-sheng 馬德勝 [Ma Desheng], Wang Kuei 王貴 [Wang Gui], Wang Ju-i 王如意 [Wang Ru'yi], Ma Ta-wu 馬大武 [Ma Dawu], Ma Ch'i-san 馬七三 [Ma Qisan], Ting San 丁三 [Ding San], [22a] Fu Pai-fu 伏拜福 [Fu Baifu], Ma Wei-hua 馬維華 [Ma Weihua] : natives of Tao-ho ; Hu Ch'ang-fu 胡長福 [Hu Changfu], Li Jung 李榮 [Li Rung] : natives of Hsün-hua ; Pao Ch'ing-tien 包慶殿 [Bao Qingdian] : native of Ning-hsia.

---

1. In *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* 40, 1980, pp. 457, 460.

2. Lu Chan-k'uei is mentioned in the Dilowa Qutuγtu's memoirs, where his name however is erroneously spelled Lü Juyan-küi. *The Diluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution*, by Owen Lattimore and Fujiko Isono, Wiesbaden, 1982, p. 29, or Liu Chien-hui (p. 54), and is read by

editors as Liu Cheng-k'uei (p. 159). Lu Chan-k'uei was finally captured and shot in Kalgan in 1923.

3. "Nine White", namely one white camel and eight white horses, were the tribute regularly presented to the Manchu emperors by the Qalqa princes.

4. For Sonomrasi's violent death in 1921, see my "Documents from Ordos on the 'Revolutionary Circles'", in *J.A.O.S.* 98, 1, 1978, pp. 12-18.

5. These *tu-li-tui* are also referred to in the report on Sonomrasi's death.

6. A. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, pp. 393-394 : Tsai-i.

7. The name *zuuqa* is of Chinese origin *(tsao-huo* 竈火 *, zaohuo)* meaning "hearth". It is strange that this word appears in place names in many parts of Inner Mongolia, with various transcriptions.

8. The town Shih-tsui-tzu, near the left bank of the Yellow River, in the Northern part of P'ing-lo-hsien, bears three different names in Mongol : *Longqo-jin zegeli* : "[Glass] bottle market-street", *Qara Qoto* : "Black City", and *Qada-jin qosiγun* : "Rocky Promontory" (A. Mostaert, *Dict. ordos*, pp. 192a, 308a, 320b). The word *qosiγun* means : 1. "banner", 2. "bird's beak", 3. "moutain promontory". In this latter meaning, the word is often translated into Chinese as *tsui* 嘴 *(zui)* : "mouth, (bird's) beak". The name here comes from a mountain *Shih-tsui-shan* described in the *Shuo-fang tao chih*, 1936, 2.32a : "The mountainous rock juts out like a *tsui* (beak)". In the *Li-Fan yüan tse-li* 理藩院則例 *(Lifan yuanzeli)* 5.11a, the name appears in loose transcription : *Hu-t'an ho-shih* for *Qadan qušu (qosiγun)*. And all over Inner Mongolia the name *qušu* is found either as *tsui* or in a variety of transcriptions : *huo-shuo, ha-shao, ho-shao*, etc. written of course with a wide variety of characters.

9. These facts and dates are found in Joseph Van Hecken, "Les lamaseries d'Otoγ (Ordos)", in *M.S.* 22, 1963, pp. 146-147, and in *Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis : Zuid-West Mongolie* I, 1976 (unpublished), pp. 323-324, 331, 384 ; VI, 1981, pp. 241-242.

10. *Shuo-fang tao chih* 31.12a.

11. Ching-ning is a county of Kansu Province.

12. This line implies that after their defeat near the Zuuqa Temple, Kao and his protégé emperor had been hiding somewhere in Sui-yüan territory outside of the Great Bend, although I do not know where Hsi-shan-tsui is located. Teng-k'ou is north of Shih-tsui-tzu on the left bank of the Yellow River. Its Mongol name according to early missionary records was *Caγan Suburγa*.

13. *Shuo-fang tao chih* 31.12a.

14. *Ibid.* 31-20a-21b.

15. For Yü-lin 榆林.

16. As the ice is already melting farther south, heavy ice formations hold back the water for a while sometimes causing wide floodings until the ice jam breaks up violently and the water rushes forward to be held back again temporarily by a new ice jam.

17. By now the robbers are back in Mongol Ordos territory. The *Pa-la* temple or *Balang-un süme* was a small shrine in Southwest Ordos (Van Hecken, "Lamaseries", p. 136).

18. Possibly back across the River into the sand dunes of Northeastern Alašan.

19. I do not know where this Northern Temple was. According to the maps of the *Shuo-fang tao chih* there was a Nan-ssu "Southern Temple" in the Ho-lan (Helan) mountains roughly southwest of Ning-hsia.

MUSIC AND SONG FOR ANIMALS

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

Un trait caractéristique des méthodes d'élevage des nomades d'Asie centrale : le langage mélodique ou psalmodié, utilisé par les éleveurs pour communiquer avec le bétail.

La musique et les chansons par lesquelles on calme la femelle qui refuse son petit (la chamelle en particulier), ainsi que le décrit ici l'auteur, constituent l'un des aspects de ce langage. L'autre aspect, mentionné au passage par l'auteur, est le cri répétitif et psalmodié, adapté à chaque catégorie d'animal et aux quelques actions précises requises de sa part. La technique s'en retrouve d'une extrémité à l'autre du monde nomade asiatique, chez les Turcs (par exemple chez les Baxtyâri d'Iran et les Kirghiz de l'Afghanistan), comme chez les Mongols, avec des variantes d'ethnie à ethnie et un fonds commun. Le répertoire de ces interpellatifs porte, en République populaire de Mongolie, le nom statutaire de* malyn tuxajd üg *(litt. "mots concernant le bétail"), et forme, avec les chansons et poèmes louangeurs pour amadouer les femelles, une branche des petits genres de l'"orature" (ou folklore oral). Č. Sodnom en a édité un certain nombre en mongol moderne et mongol classique**, et le disque enregistré en R.P.M. en 1974 par Jean Jenkins,* Vocal Music from Mongolia, *comporte un choix de chants à traire et d'onomatopées adressées aux bêtes domestiques***.*

* Jean-Pierre Digard, *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*, Cambridge U.P. & éd. de la M.S.H. (Paris, 1981), pp. 59-59 ; Rémy Dor, Huchements du berger turc, *Journal asiatique*, 3-4 (1985), pp. 371-424.
** *Studia Mongolica*, IV, 14 (Ulan-Bator, 1964), 41 p.
*** À ce sujet, voir Mireille Helffer, "Discographie mongole", *Études mongoles ...et sibériennes*, 9 (1978), pp. 128-129 et 137.

If it is true that "la musique adoucit les moeurs", and if in the Confucian way of thinking, music was an indispensable factor for good government, for the Mongols music and song played an important role in animal husbandry. The nomad's love of music, both instrumental and vocal, is well known, and has in fact been widely attested to in ancient literature. But what is perhaps less well known, is the application of music and song to a very practical purpose in his own economic world : if a camel cow, or any other animal, rejected her newly born young and refused to suckle it, music with violin, or flute, and singing were used to calm down the mother and make her accept her young. Many years ago a Čaqar Mongol once told that ; he claimed that under the influence of the music, a camel cow was certain to weep, and once mollified, would not fail to let her young calf suckle. Later on I found several confirmations of that practice.

The earliest attestation to that custom by a Western author probably is that by William of Rubruck : *Vacca not permittit se mungi nisi cantetur ei* "a cow does not let herself be milked unless sung to"[1].

The second reference I know is by P. S. Pallas published more than two hundred years ago.[2] Here is what he has to say on this subject :

Ich kann nicht umhin, bey dieser Gelegenheit eines besondern Verhaltens zu erwaehnen, dessen sich die Mongolen und daurische Tungusen bey Kameelen, welche ihr Junges nicht saeugen wollen, bedienen. Es ereignet sich zwar ein solcher Fall sehr selten, weil die Kameele all andre Haustiere an Liebe zu ihren Jungen uebertreffen. Dennoch geschieht es zuweilen, dass sie ein Junges, das sich noch nicht selbst ernaehren kann, verstossen, ohne dass sich eine andre Ursach, als wielleicht ihre Schwaeche, davon angeben laest, zumal da ich bey den westlichen Hirtenvoelkern, wo die Kameele einer waermern Luft und bessern Futters geniessen, nie derleichen begeben soll. Um nun bey einem solchen Kameel die muetterlieche Zaertlichkeit wieder rege zu machen, haben die ostlichen Nomaden folgendes, vermuthlich zufaellig entdecktes Mittel. Sie binden das junge Kameel an einen eingeschlagenen Pflock, und die Mutter einige Klafter davon an einem andern. Darauf sezt zich jemand, der auf der mit haerenen Saiten versehenen Geige Chur [= *qûr, quγur*] zu spielen gelernt hat, hin und stimt die klaeglischste Melodie an, die nur zu erdenken ist und deren Ton mit der Klagestimme eines jungen Kameels viele Aenlichkeit hat. Waehrend derselben wird das alte Kameel zuerst wie aufmerksam, blicht unablaessig nach seinem Fuellen, laest endlich grosse Thraenen aus den Augen fallen und sucht sich losszureissen. Alsdenn darf man es nur frey lassen, so wird es das Fuellen wieder saeugen und nich leicht verlassen. Diese fabelhaft klingende anwendung der Musik ist nicht nur in Dâurien wohl bekannt, sondern auch von einem der Personen welche mich auf meiner dâurischen

Reise begleiteten, und zwar namentlich dem Studenten N. Sokolof auf der Graenzpostirung Kulussutai, zwischen dem Argun und Onon, durch den Augenschein bestaetigt worden. Die schon alte Bemerkung, welche auch heutiges Tages bey Karawanen bekannt ist, dass die Kameelen durch Musik ermuntert werden, wird das unglaubliche dieser Erscheinung vermindern helfen.

Another description of this musical practice, from 1891, comes from a missionary, Constant De Deken (1852-1896), who after spending a few years in Inner Mongolia, in 1890-1891 accompanied the French explorers Pierre-Gabriel Bonvalot (1859-1933) and Prince Henri d'Orléans (1867-1901) on a trip that took them through Turkestan and Tibet to Hanoi. In the story of his travels, he notes [my translation from Dutch] :

So it frequently happens that at the time of calving, the mother refuses her young and does not allow it to suck, and would for ever reject if man did not lend a hand. In such cases the Mongols make use of a peculiar means. They bring the camel calf near its mother's udder, while playing on the *yatoga*, a kind of harp or zither, in order to soften her mood with the sweet music. Thanks to her musical ear and feeling, the camel who first was wildly and furiously staring at her young, soon lets herself be moved to compassion by the sad sounds : the little one can now safely suck and is recognized by its mother. Several of our missionaries have witnessed such scenes and were even insistently invited to pluck the lute when a wild camel cow rejected her young. The compassionate heart of that desert animal is unable to withstand such moving music, so much so that one is always certain of success.[3]

In his *Dictionnaire ordos* (p. 305b), Antoine Mostaert quotes a phrase which indicates that the practice was well known to the Ordos Mongols : under the word *γolu-* (transcribed in standard written form) : "ne pas vouloir de quelqu'un ou de quelque chose, ne pas agréer, dédaigner", he quotes one phrase which in his translation runs :

La chamelle ne veut pas de son petit ; je vous invite [à venir avec vos instruments de musique] : je voudrais lui donner un concert (quand une chamelle ne veut pas de son petit, on chante et joue du violon et de la flûte auprès d'elle : excellent moyen, prétend-on, de la persuader de laisser téter son nouveau-né).

But it is not only the camel cow that could pose problem and was the subject of this endeavor. In *Dictionnaire ordos* (pp. 426a, 432b) there is a word : *köögü-köögü* ∿ *kööw-kööw* "psalmodied" to the

cow with the same intent ; another (p. 652b) : *täägu-täägu* for a ewe, and yet another (p. 698a) : *tšäägu-tšäägu* for a she-goat. A. Mostaert mentions no musical instruments here to accompany those "chants", and he lists no comparable formula to be sung to mares.

Ts. Chagdarsuren (C. Šagdarsüren) in a brief note entitled "Les chansons amadoyant la femelle qui refuse d'accepter son petit nouveau-né"[4], speaks of vocal and instrumental music for all five sorts of animals bred by the Mongols : horses, cattle, camels, sheep and goats. The instruments most often used, according to him, are the *morin quγur* "horse violin" (called this way on account of a horse head carved on the "scroll" end) and the *lingbü*, or flute. Besides songs for those various cases, there are also five special sounds associated with the five sorts of animals : *γuri* for mares, *ööb* for cows (corresponding to *köögü-köögü* or *kööw-kööw* in Ordos), *duur* for camel cows (corresponding in Ordos to *dur-dur* "cri pour appeler les chevaux ou les moutons : *Dict. ordos*, p. 163a), *tojiγu* for cows (corresponding to *täägu-täägu* in Ordos), and *cegeg* for she-goats (corresponding to *tšäägu-tšäägu*). These formulas apparently serve as a sort of refrain regularly repeated in the course of songs also different for each sort of animals. Chagdarsuren gives the text and translation of two songs, apparently from the Buriat, one addressed to a ewe, the other to a she-goat.

These songs are also used when a young calf, or lamb, or kid, has lost its own mother, and is "given" to another mother. As additional means to ensure the success of the operation, Chagdarsuren states that a dog is put near the mother, but he does not explain the significance of the presence of the dog. And, he goes on, the body of the young animal may be rubbed with salt, or salpetre, or with the mother's milk. One other device to ensure acceptance of the little one by its mother is to leave them alone for "a long time" in the steppe. But then, I suppose, they must be watched to make sure that the little one does not starve, or nothing untoward happens. The songs addressed to the ewe and the goat not only implore the mother to receive the lamb, but also contain threats : the mother's skin to be used for a shaman's drum, or her pelt to be made into a winter coat, or the mother to be sold on the market.

M U S I C   A N D   S O N G   F O R   A N I M A L S

In Mongol popular literature there exists an old ballad-type story of two horses of Cinggis-qan : disappointed at Cinggis' failure to recognize their fine qualities, the horses run away. As soon as he has discovered the disappearance of the horses, Cinggis decide to pursue them, and in one variant of the story :

acitu qaγan ezen
al zula boro morin-daγan
altan emegel toqom-ijan toqozu.
altan saγadaγ-ijan büselezü.
alanggir caγan nomun-ijan dürüzü.
al nacin qarcaγai-ban bariγulzu
ama caγan sir-a noqai kötögezü
aγta qojar jaγal-ijan erikü i-dür
aba-jin ulus-taγan zarliγ bolba.[5]

The beneficent Lord-*qaγan*, putting his golden saddle and [saddle] cloth on his brown horse [named] Crimson Lamp ; tying his golden bow-case to his belt ; putting his white *alanggir* bow [in its case], he ordered his people of the hunt to hold his crimson falcons and his hawks, and to lead his yellow dogs with white mouths, in order to search for his two *zaγal* geldings.

A slightly discrepant version of this quotation is found in an Ordos ms., version published by W. Heissig[6]; here *al zula* "Crimson Lamp" is changed into *γal zula* "Fiery Lamp" which breaks the alliteration. *Alanggir* has been dropped altogether, and replaced by *qalqabcitu* "providing protection", the reason probably being that the word *alanggir* was no longer understood.[7]

Admittedly all this has nothing to do with music, but in yet another variant the text has been altered even further and there the lines come to run as follows :

alcul boro morin-ijan unuzu.
altan quγur-ijan abcu.
zal caγan nomu-ban dürüzü.
arγasun quγurci-ji kötöci kizü.
alzin qarcaγai-juγan barizu.
eke-degen ergikü bolbau kemen sanazu.
eremeg caγaγci gegün-i kötölbe.

Mounting his brown horse Alcul [i.e. *al zula*], taking his golden fiddle, he stuck his white *zal* [i.e. *alanggir*] bow [in its case, making the fiddler Arγasun his guide, taking his crimson falcons [*alzin = al nacin*] and his hawks, he thought "won't they come back to their mother ?" and took [their mother the Barren] White Mare along.[8]

The text alterations make me believe that this is a late version, and the interesting thing is that a completely new element has now been introduced : a fiddler with his fiddle accompanies the *qan* on his expedition, and I think that this insertion was possible only because of the important role of music in animal husbandry. With this difference, though, that in the story of Cinggis' horses, the fiddle is not intended to induce the mare to accept her foals, but to entice the two foals to return to their mother.

Ts. Damdinsürüng (C. Damdinsüren) in his little book on literature, *Mongγol-un uran zokijal-un teüke*[9], only incidentally mentions the presence of the fiddler and his fiddle in this story, but fails to go into the question of what a fiddler could have to do in it.

---

1. Anastasius van den Wyngaert, o.f.m., *Sinica Franciscana*, vol. I, Quaracchi-Firenze, 1929 *(Itinerarium)*, p. 234. W. W. Rockhill, *The Journey of William of Rubruck*, 1900, Peking 1941, p. 151. L. Olschki, *Marco Polo's Precursors*, Baltimore, 1943, p. 57, without reason wants to relegate this information to the many features of mediaeval zoology.

2. P. S. Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten ueber die Mongolischen Voelkerschaften* I, St. Petersburg, 1776, pp. 177-178.

3. De Deken's travelogue first serialized from June 1891 to September 1893 under the title "Ontdekkingsreis dwars door Azië", in *Missiën in China en Congo*, Nrs. 29-56 (passage quoted may be found in Nr. 33, October, 1891, p. 522), was later published in book form under the title *Dwars door Azië*, Antwerpen, 1952 (text on p. 41). Earlier publications of this text, not seen by me : *À travers l'Asie*, 389 p., Anvers, 1898, and *Dwars door Asië*, 417 p., Antwerpen, 1899.

4. *Rocznik Orientalistyczny* 33, 1, 1969, pp. 97-102.

5. Ts. Damdinsürüng, *Mongγol uran zokijal-un degezi. Zaγun bilig orusibai*, Ulaγan-baγatur, 1959, p. 69b, lines 25-29.

6. "Ein Ordus-Manuskript der 'Geschichte von Cinggis-Khans Zwei Rennern'", *Z.A.S.* 10, 1976, p. 529 (6), right side of the page. Ant. Mostaert, *Textes oraux ordos*, Monumenta Serica Monograph Series No. 1, Peip'ing, 1937, pp. 228-235, and (trsl.) *Folklore ordos*, Monumenta Serica Monograph No. 11, Peip'ing, 1947, pp. 328-336, has a spoken variant of this story.

7. Kowalewski (72a) lists *alanggir* simply as "arc à tirer". The term *alanggir* appears at least in two other texts, first in bLo-bzaṅ bsTan-'jin's *Altan Tobci. A Brief History of the Mongols* (Scripta Mongolica I, Cambridge, Mass., 1952, II, p. 90) where we read the following line : *kegörgü alanggir degüü minu*. N. P. Shastina in her translation of this work, renders this as "my younger brother — my drum, by bow." Evidently she understands *kegörgü* as *kögerge* "tambourine, drum", and *alanggir* as "bow". She is right, I believe, although

alanggir is not any bow, but a particular type made of a sort of pine wood (N. P. Shastina, *Altan Tobci. Zolotoe Skazanie*, Moskva, 1973, p. 233). On p. 369, n. 59, of her book, N. P. Shastina notes that in one of his publications, Ts. Žamtsarano has translated this line as "my gentle and dear younger brother." Žamtsarano must have taken *kegörgü* for *kögerükei (kögerüküi, kögereküi)* "dear, pitiable, etc." but I do not know on what he based his understanding of *alanggir*.

First the reading *alanggir* is confirmed by the *(Qaγan-u bicigsen) Manzu Mongγol Kitad üsüg γurban züil-ün ajalγu nejilegsen toli bicig / (Yü-chih) Man-chu Meng-ku Han-tzu san-ho ch'ieh-yin Ch'ing-wen chien* ∿ *(Yuzhi) Manzhu Menggu Hanzi sanhe qieyin Qingwen jian* (1780) 9.27a ; and in the *Qaγan-u bicigsen Manzu ügen-ü toli bicig* (1717) 4.53b, the term *alanggir* is explained as follows : *tosun qarγai modon-i elige qataqu ügei nomu kibesü alanggir kememüi* : "if one makes a bow of 'grease'-pine without hardening the inner side [of the bow], it is called *alanggir*."

In the *Wu-t'i Ch'ing-wen chien* ∿ *Wuti Qingwen jian* (Peking, 1957, I, p. 1049), *alanggir* is simply translated as *mu-kung* 木弓 *(mugung)* "woodenbow". The Manchu equivalent is given as *takciha filan*. According to J. Norman, *A Concise Manchu-English Lexicon*, Seattle, 1978, p. 270a : "A wooden bow without a horn covering" ; Er. Hauer, *Handwörterbuch des Mandschusprache*, 1952-1955, p. 88a : "Bogen aus Rotfichtenholz ohne Hornbekleiding." The Tibetan equivalent is *çiṅgshu* "tree bow". Let it be noted that the Mongol definition of *alanggir* has nothing concerning a horn covering : the above definitions of the *takciha filan* are based on the Manchu counterpart in the *Manzu ügen-ü toli bicig*, but if *takciha filan* is indeed the same as *alanggir*, it would follow that the Manchu and Mongol definitions describe different characteristics of this type of bow.

Another place where mention is made of the *alanggir* bow is the Geser Qaγan story : *Zoro kürüged buq-a-ji alanggir nomu sikineg* (?) *sumubar buq-a-jin qojar nidün-i dumdaγur sibtü qarbuba* : "Zoro (i.e. Geser) arrived and with his *alanggir* bow and a *sikineg* (?) arrow hit the bull through and through between the eyes." I. J. Schmidt, *Die Taten... Bogda Gesser Chan* (1836), neudruck Osnabrück, 1965, p. 45 ; translation : *Die Taten des Bogda Gesser Chan* (1839), neudruck Osnabrück, 1966, p. 70. Schmidt reads *alangkir* for *alanggir*. Rolf A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, p. 455, among the implements of the heroes of Tibetan stories lists the bow called *dGra-klad 'gem-byed* "qui fend les crânes ennemis", but Zoro's *alanggir* seems to be something different.

8. Ts. Damdinsürüng, *Mongγol uran zokijal-un degezi*, p. 64a, lines 18-24. Slightly different in C. Damdinsüren, *Xojor zagalyn tüüz*, Ulaan-baatar, 1956, p. 14. For a German translation see W. Heissig, *Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen*, Zürich, 1962, p. 38.

9. Hu-ho-hao-t'e or Huhhot (= Köke-qota = old Kuei-hua-ch'eng ∿ Guihuacheng), 1957, p. 181.

DERESÜ : LASIOGROSTIS SPLENDENS

by
Henry Serruys, C.I.C.M.

Une note (inachevée) de terminologie botanique sino-mongole et d'onomastique de Mongolie intérieure et du Kansu (Gansu).

Deresü, a very tall grass, easily growing to six feet and more, with a very tough stalk, and growing out of hard clumps rising above the level of the soil, is known to everyone who has ever travelled in Mongolia. The English terms regularly used to indicate this plant are *feathergrass* and *broomgrass* ; in French : *stipe* ; the Germans call it *Pfriemengras*, although, as far as I can judge (knowing little of botany), strictly speaking these names do not indicate the *deresü* grass of Mongolia[1].

The Chinese have several names for the *deresü* ; in fact, however, only two, one of the two assuming many variant forms. It is interesting that the Chinese speak of this sort of grass long before the advent of the Mongols, and always associate it with the "Northern country", which we now call Mongolia, and with a cold climate.

In the latter part of the last century, the banner of Üüsin in Ordos, whose territory was rather arid, repeatedly tried to annex parts of the neighboring territory of Otoγ, so much larger, and endowed with much better pastures. Joseph Van Hecken, in his investigation of this territorial quarrel, writes : "Les habitants d'Üüsin enviaient la richesse et l'étendue du territoire d'Otoγ où les plaines couvertes de *Lasiogrostis splendens*, une herbe très dure, mais qui fournit un grain nourrissant, s'étendaient à perte de vue."[2] The

blade-like leaves are the first to sprout in spring and the animals eat the leaves and the early tender stalks ; later in summer when the stalks have become too hard to eat, they grow ears of seeds, very nutritious, and all herbivores love them. In winter, the *deresü* leaves often are the only food left in the steppe[3].

That the *deresü* is a nourishing grass, much loved by the animals, appears also from popular literature : a song about Cinggis qan's famous *zaγal* horses, speaks of *deresü* as their food[4].

The word *deresü* appears only once in the *Secret History of the Mongols*[5] where we read : *ba tanγud irgen öndür deresün-ü nemüre-te ösgezü olon neme'ed γarγazu...* "We Tangyud [i.e. the Hsi-Hsia] people will present [lit. "issue"] many camels, raising them in the shelter of the high *deresün*." In bLo-bzań bsTan-'jin's *Altan Tobci*, this passage of the *Secret History* has been badly corrupted : we read there the following : *ba tangγud irgen öndür deren-ü emüne-de ösegezü olan temesün qarqacu...* The words *deren-ü emüne-de* evidently are for *deresün-ü nemüre-te*, and *temesün* is a corruption of *temeged*. N. P. Shastina[6] has misunderstood *emüne-de (= nemüre-te)*, and translated "camels fed on high *deresün*", instead of "raised in the shelter..." The Chinese interlinear translation in the *Yüan-ch'ao pi-shih* renders the word *deresün* as *hsi-chi* 蓆棘 *(xiji)*, and Erich Haenisch in his dictionary of the *Secret History*, translates "*deresü : hsi-chi-ts'ao* 蓆棘草 *(xijicao)* : Mattenschilf [mat-reed], Pfriemengras"[7]. Evidently it was character *hsi* : "mat", that suggested his translation "Mattenschilf". As we shall see further down, the Chinese word *hsi-chi* has nothing to do with mats, and is only one of a great variety of transcriptions. It is true however that mats are woven from *deresü* grass. In his translation of the text, Haenisch abandoned *Mattenschilf* and settled for *Pfriemengras*[8].

The fact that the Chinese names for the *deresü* are written with such a variety of characters, with slightly different pronunciations, indicates that the meaning of the individual characters is not so important ; they stand for the sounds only.

S. Morohashi, *Dai Kanwa jiten* (9 : 844b) does not list the expression *hsi-chi* as written in the *Secret History*, but 莃萁 *hsi-chi* as "the name of plant", and refers to yet another way of spelling

(4 : 441c) : *hsi-chi* 席箕 , where he refers to a passage of Tuan Ch'eng-shih's 段成式 *(Duan chengshi)* (d. 863), *Yu-yang tsa-tu* 酉陽雜俎 *(Youyang zazu)* "Miscellany of the Yu-yang (Mountain Cave)" where this author states that *hsi-chi* is also known as *sai-lu* 塞蘆 *(sailu)* "frontier reed", an expression manifestly referring to Mongolia. Tuan's text then continues : "*Hsi-chi* grass grows in the area of the Northern Lakes", and then quoting from an "old poem", he adds : "*hsi-chi* grass for a hundred *li*"[9]. Morohashi further quotes a line from Wang Chien's 王建 (Wang Jian) (8-9th c.) *Shih-wen lei-chü* 事文類聚 *(Shiwen leiju)* ("Collected Topics") : "The *Shan-yü* [of the Hsiung-nu] does not come south to pasture his horses ; the foot of the T'ien-shan (Altai Mountains) is full of *hsi-chi*."

The term *hsi-chi* written with the characters 蓆箕 appears in other works from the eigth and ninth centuries : I quote the following texts from the *P'ei-wen yün-fu (Peiwen yunfu)* (169a) : Yüan Chen 元稹 (Yuan Zhen) (779-831) : "I had planned to have *hsi-chi* grass continually in my book case as a supply of drink." If I understand this line correctly, he meant to chew the *hsi-chi* grass for its juice ; how practical that would be, I cannot tell. Still according to the *P'ei-wen yün-fu (ibid.)*, another writer, Chang Chi 張籍 (Zhang Ji, 8-9th cent.), after escorting an official to Ling-chou (Lingzhou) near modern Ning-hsia (Ningxia), writes : "The *hsi-chi* grass invades the trail, and masks the plain ; when meeting a man, the horse is frightened." This "masking of the plain" calls to mind the "shelter of the *deresü*" the Tangyud speak of in the *Secret History* : the *deresü* indeed grows so thick in places, and so tall, that it can obscure the view, and a traveller could meet somebody unexpectedly. And yet another line quoted in the *P'ei-wen yün-fu (ibid.)* is from a certain Ch'in T'ao-yü 秦韜玉 (Qin Taoyu, end of the T'ang era) : "*Hsi-chi* [grass] in the gusty wind : like horses – fiery heroes !"[10]

A fourth and totally different set of characters is *hsi-chi* 息雞 : we find it in the section "Products" of the *K'ou-pei san-t'ing chih* 口北三廳志 *(Koubei santing zhi)*[11] where only the name is listed without explanation or description, except for one brief line taken from Hu Ch'iao's 胡嶠 (Hu Qiao) narrative of this trip to the Ch'i-tan (Qidan) country. I shall quote a little more extensively from that text :

[From the] fortress of Chen-chu 真珠寨 [Zhenzhu] we travelled eastward as far as Niao-t'an 裊潭 [Niaotan, lake], and for the first time we noticed willows : water and grass are plentiful and luxurious, but the *hsi-chi* grass is most beautiful. When the stalk is fully grown, the horses eat it, and ten stalks are enough to satisfy [a horse].[12]

A fifth set of characters is *hsi-chü* 蓆具 *(xiju)*, and in the *P'ei-wen yün-fu* (2005c) there is a quotation from Jen Fang's 任昉 (Ren Fang, Liang dynasty, 502-556) *Shu-i chi* 述異記 (*Shuyiji*, "Record of Memorabilia") : "*Hsi-chü* grass, also known as *sai-lu* 塞路 ["border road" ou "blocked road"], grows in the Northern region", with a further reference to the "old poem" already mentioned in the foregoing pages "*hsi-chü* grass for a thousand *li*", the same text quoted in the *Yu-yang tsa-tsu*, but here with new characters : *hsi-chü* instead of *hsi-chi*, and *hsi* itself written with a different character. It is strange that while the *Yu-yang tsa-tsu* spells "*sai-lu* : frontier reed", the *Shu-i chi* spells *sai-lu* "frontier road", or "blocked road" ; evidently "frontier road" yields little meaning, yet Morohashi in two places (3 : 233d, and 4 : 441c) confirms the spelling *lu* "road", and the definition "grass from the Northern frontier", and the reference to the same text from the *Shu-i chi*. One possible explanation could be that the *Lasiogrostis splendens* grows so thick that it seems to block the road, thus "blocking the road" or "road block".

Modern dialects in Inner Mongolia still indicate the *Lasiogrostis splendens* with words directly related to the *hsi-chi* ~ *hsi-chü* group of antiquity. In Chahar (Caqar) Province[13] the usual name is *chih-chi* (leaving out questions of tones)[14], and I remember a man, native of Hun-yüan (Shansi) who always said *chi-chi*.

The *chih-chi (zhiji)* grass is listed among the "products" in the Chahar provincial gazetteer[15] but the compilers of this modern gazetteer seem to have had no idea of the long history of the word *chih-chi* and its various forms. They provide an explanation of their own based on the particular characters they use. Here is what they have to say :

Chih-chi 雉雞 grass ["pheasant-chicken grass"] : there are many local names for this grass, only reproducing the pronunciation without correct script. Some say that because it grows everywhere, and pheasants nest in it, therefore it came to be called *chih-chi*. [This explanation of] the meaning is an approximation. [The grass] is

especially abundant in the two counties of Wu-yüan 五原、and Lin-ho 臨河 in Sui-yüan Province, where it grows beyond the reach of the eye. Although it grows in Chahar Province, too, it is not so abundant as in Sui-yüan. It is a perennial grass of the steppe, and bears seeds. The stalk and the leaves resemble those of the *la* 拉 grass[16]. It grows four to five feet high, and the leaves, thin and long grow up in a bunch from the root. During the summer months, the stalks shoot up, and the nodes of the stalks grow flowers, similar to those of the reed : fine and brittle and developping into spikes. The stalks are slender, the diameter being less than one tenth of an inch, are flexible like rattan. It is used to weave mats [for the oven bed], cart railings, "house mats" [*fang-chan-tzu* 房栈子 , *fangzhanzu*, i.e. mats placed over the rafters and holding the mud roof], brooms, and grass ropes. The Industrial School of T'ien-chin [Tientsin, Tianjin] uses it to manufacture a beautiful kind of paper. It can also be used for other purposes, and as pasture grass [*mu-ts'ao* 牧草 *mucao*]. It is found in Huai-an, K'ang-pao, Pao-ch'ang, Yü-chou, Yang-yüan, Wan-ch'üan, and Chang-pei.[17]

Evidently the "pheasant" etymology envisaged by the compilers of the Chahar gazetteer is sheer fiction.

In South Ordos, the current Chinese name is *hsi-chi*[18], but in the area north of the Yellow River (the region roughly indicated in the *Ch'a-ha-erh sheng t'ung-chih* as Wu-yüan and Lin-ho), there are at least two variants of the same word : *chu-chi* and *chih-chi*[19].

Out of curiosity I checked a few other local gazetteers of the border regions, and found *chi-chi* ~ *hsi-chi* written with a wide variety of characters listed in the *Shuo-fang tao-chih* (1926, 3.9b), the *Yü-lin fu-chih* (1841, 23.12b); the *Wu-Liang ch'üan-chih* (1749) : *Wu-wei hsien-chih* (1.19b), *Chen-fang hsien-chih* (2.13a), *Ku-lang hsien-chih* (4.14b) ; then in the *Ching-pien hsien-chih* (1.37b), *Ting-pien hsien-chih* (5.12a). And besides the *hsi-chi* ~ *chi-chi* word family, I found the reverse combination *chi-hsi* in the *Shuo-fang tao chih* (3.9b, 12b) and in the *Kan-su ch'üan-sheng hsin t'ung-chih* (12.4b). Finally in a Mongol-Chinese vocabulary of the *Sui-yüan chih* (1908, 10.20b), I found the listing : *deresü : pai-ts'ao chih-chi* "white grass, *chih-chi*" but I am not sure if this is one expression or two.

Finally it is interesting that of two modern Chinese translations of the *Secret History*, in one we find *deresü* translated with the same characters *hsi-chi-ts'ao* as in the Chinese interlinear version of the *Yüan-ch'ao pi-shih*[20], and in the other translation as *chi-chi ts'ao*[21], and this is also the rendition of a modern

dictionary : *Mongγol Kitad toli bicig / Meng-Han tz'u-tien* (Hu-ho-hao-t'a [or Köke-qota, old Kuei-hua-ch'eng], 1974 : 752a).

It is not likely that a longer list would yield more information ; what is of greater importance is that it cannot be doubted that *chih-chi, chi-chi, hsi-chi*, etc. are spoken variants of one and the same word. But there exists also another Chinese word for the *deresü*, also dating from antiquity, which I think is more likely to be a literary name of the *Las. splendens*, or another plant resembling it, readopted in relatively modern times.

The *Wu-t'i Ch'ing-wen chien* (III : 3996) lists Manchu *deresu*, Mongol *deresü*, Tibetan *rtsi-rgod*, Uigh. *cihe*, and Chinese *yü-ts'ao* 玉草 *(yucao)* "jade grass". The Tibetan term is not listed in S. C. Das, *Tib.-Engl. Dict. Yü-ts'ao* is already found in the earlier *(Yü-chih) Man-chu Meng-ku Han-tzu san-ho ch'ieh-yin Ch'ing-wen chien / (Qaγan-u bicigsen) Manzu Mongγol Kitad üsüg γurban üil-ün ajalγu nejilegsen toli bicig* (1780, 28.5b), but the *Qaγan-u bicigsen Manzu ügen-ü toli bicig* (1717) does not list it, which is very unfortunate because the latter vocabulary gives a description of the items listed. The word *yü-ts'ao : deresü* appears in at least two more modern dictionaries : *Mōkogo daijiten* by Hiyama Kōjirō 桶山光四郎(1933, vol. 2 : 1204a) ; *deresü* : Ma. *deresü*, Tib. *hjag-ma*, Chin. *yü-ts'ao*. The Tibetan *hjag-ma* may be found in Das (452) : "a fragrant grass. *Andropogon muricatus*", apparently not the same as *Las. splendens*. Finally, the *Meng-Han tzu-tien (Menghan zidian) / Mongγol Nanggiyad üsüg-ün toli bicig* (Pei-p'ing, 1928 : 158) lists under one heading *darasu* : "wine", and *deresü : yü-ts'ao, pai-hsiung* 柏雄 *(baixiong)* (the same as *pai-ts'ao* ? see above). The *Mongγol üsüg-ün qurijaγsan bicig / (Chin-ting) Meng-wen hui-shu* 蒙文彙書 *(Junding Mengwen huishu)* (1891) uses the same way of listing (10.55b), but has only one Chinese term : *yü-ts'ao*. I believe that the *Meng-wen hui-shu* served as basis and model for the *Meng-Han tzu-tien*.

As already suggested above, the term *yü-ts'ao* "jade grass" is not a new term : it appears in the *Hai-nei shih-chou chi* 海內十州記 *(Hainei shizhou ji)* (ascribed to Tung-fang Shuo 東方朔, former Han Dynasty, but perhaps dating from the Six Dynasties period) : Morohashi (7 : 770c, 773c) quotes a brief passage from this work :

The Dark Continent is in the middle of the Northern Sea : the country is in the North and Nordwest (戌亥之地)[22], and in it is the Dark Great Capital, occupied by the Immortal Counts 仙伯 and the True Dukes 真公 ; it is rich in golden fungus of immortality[23] and jade grass.

The *P'ei-wen yün-fu* (2003a) lists the same text slightly abbreviated and with variant readings, but the meaning remains unchanged. Whatever the "jade grass" of antiquity was, if not the real *Las. splendens*, it is worth noting that it too indicated a "northern" plant, and then that the old name was resuscitated in modern times.

It is time now to come back to the Mongol *deresü*. Since in Mongolia the physical feature of an area often lends its name to that area, no wonder that many places are known as *deresü*, or that this word enters into the composition of names. M. Haltod in his catalogue of place names lists a long series of names comprising *deresü* in their composition[24], and A. Pozdneyev[25] in the first volume of his travelogue also refers to a couple of places.

Su Chih-kao 蘇志皋 (Su Zhigao) in his *I-yü* 譯語 *(Yiyu)* "Translated Words" tells us that north of Hsüan [-hua]-fu (Xuanhuafu) there was an area known as K'o-k'o ti-li-su (Kekedilisu) : *Kökö-deresü* "Green *Deresü*" which the Chinese referred to as Ta-sha-wo (Dashawo) "Great Sandy Depression" (Gobi ?), habitat of the "Little kings" of Ming times[26]. Then there used to be a Catholic mission station Te-lei-su (Deleisu) : *Deresü* about 100 *li* south of Kuei-hua ch'eng (in Sui-yüan, now Köke-qota, Hohhot), but within the territory of T'o-hsien (Toxian). Then we have already mentioned Hsi-chi-t'an in Ordos, probably the translation of a Mongol original *deresü* [-*tü*] *tala*, and one landmark on the boundary between the banners of Otoγ and Üüsin was called *Bajan* [*caγan*] *deresü*[27]. The *Altan Tobci* mentions a "territory called *Qutaγan-tu deresütei*"[28].

Antoine Mostaert[29] lists only *deresütei* as a place name in Üüsin, and *deresütü* ∿ *deresütei* as an element in various combinations of place names ; but he also lists *deresü qota* as the Mongol name of the Chinese town of Chung-wei 中衛 (Zhongwei) on the Yellow River, south of Ning-hsia. This is interesting because in pre-Mongol times this area also belonged to the Hsi-Hsia empire, where as we have seen, the Tangγud raised their camels among the abundant *deresü*. Originally

Mongol place names do not refer to particular spots narrowly defined, but rather to broad areas[30]. That section of Kansu (Gansu) Province along the Yellow River must have been such a geographical area designated by the Mongols as *deresü*, and if at the present time the name has been narrowed to Chung-wei, in Ming times (and even before that) it was applied to another place of that same region, also on the Yellow River. Indeed, in the *Ming Shih-lu* from 1369 to the 1430-s we find several references to a police station of *Deresün* situated on the Yellow River : in 1369, a pro-Mongol general threatened Lan-chou (Lanzhou), but was forced to withdraw ; he crossed the River at *Tieh-lieh-sun (Dieliesun) : Deresün*[31]. Then we read that in 1432, an old road passing through Tieh-lieh-sun, and leading to P'ing-liang was reopened[32]. Later a note from 1436 states that the police station of Tieh-lieh-sun, under the jurisdiction of Kung-ch'ang (Gungchang in Kansu/Gansu) was situated on the eastern bank of the River[33] ; this place had its importance in the eyes of the Ming officials on account of the fact that Mohammedans, Tatar (i.e. Mongols), and T'u-fan (probably Tibetans) lived intermingled there. The same place is mentioned again the following year[34], and it must be the same place which is mentioned once more a few weeks later : a report from Ning-hsia stated that Mongol raiders had crossed the border through the "Snowy Mountains", of Tieh-lieh-sun[35]. Again in 1438, we are told that Tatar robbers coming from Kung-ch'ang had penetrated into the territory of the town *(ch'eng)* of Tieh-lieh-sun[36]. Finally there is mention of the "police station established in the town (or post) of Tieh-lieh 迭列鎮"[37] which must be an incomplete spelling for Tieh-lieh-sun chen.

There can be little doubt that all those passages refer to one and the same place : Tieh-lieh-sun : *Deresün* ; but where was it ? The geography of the Ming empire *Huan-yü t'ung-chih* 寰宇通志 *(Huanyu tongzhi)* (1456) states that the post *(pu/bu)* of Tieh-lieh-sun was 90 *li* north of Ching-lu 靖虜 (Jinglu), but has nothing further to say about the origin of the place[38]. Ching-lu of the Ming became Ching-yüan 遠 (Jingyuan) of the Ch'ing, and was situated east of Lan-chou. This would mean that Tieh-lieh-sun *pu* of the Ming was situated somewhere in the neighborhood of modern Chung-wei, perhaps a little to the southwest of this latter town. We may also mention that the

post of Tieh-lieh-sun is listed in the Ch'ing geography, which notes that the post had been founded by the Ming and later abolished[39]. Ku Tsu-yü (Gu Zuyu) also mentions the *Deresün* station, and notes that it was originally created by the Hsi-Hsia, maintained by the Yüan, and evidently inherited by the Ming[40].

As a final note, I should like to refer to another name in Ku Tsu-yü's geography : in the Ta-t'ung (Datong) Shansi (Shanxi) area, he lists one Ch'i-chieh 乞介 (Qijie) Mountain[41] which cannot be identified, but could, according to Ku, be the same as Ch'i-feng 乞峰 (Qifeng) Mountain some 45 *li* southwest of Ta-t'ung[42]. Whatever the geographical identification, I just wonder, with some reservation, if *Ch'i-chieh* could not be one more variation, or corruption, of the old word *hsi-chi, hsi-chü, chih-chi*, etc.

1. B. Daydon Jackson, *Index Kewensis Plantarum Phanerogamarum*, vol. 2, Oxford, 1895, p. 33, lists among other species of the Lasiogrostis, the *L. splendens = Muehlenbergia alpestris*, and the *L. Mongholica = Stipa mongolica*. But I do not know the differences between those grasses.

2. J. Van Hecken, "Une dispute entre deux bannières mongoles et le rôle joué par les missionnaires catholiques", *Monumenta Serica (M. S.)* 19, 1960, p. 279.

3. Written communication, Joseph Van Hecken, July 28, 1978.

4. Antoine Mostaert, Textes oraux ordos, *M. S.*, Monograph Series n° 1, Peip'ing, 1937, p. 236 ; (trsl.), Folklore ordos, *M. S.*, Monograph 6, Peip'ing, 1947, p. 337.

5. *Yüan-ch'ao pi-shih (Yuanchao bishi)* (Secret History of the Mongols), Suppl. 1.9a, § 249.

6. *Lubsan(g) Danzan. Altan Tobci. Zolotoe Skazanie*, Moskva, 1973, p. 220. Sechin Jagchid, *Meng-wen Huang-chih-shih (Altan Tobci)*. China Council for East Asian Studies, Bulletin n° 2, Taipei, 1963, does not include this particular text. Saγang-secen's *Erdeni-jin Tobci* and the *Altan Tobci* (brevis) have nothing corresponding to this text.

7. E. Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an*, Leipzig, 1939, p. 36.

8. E. Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, 1941, p. 127 ; second ed., 1948, p. 122.

9. *Ssu-p'u ts'ung-k'an*, first series, t'ao 76, *Yu-yang tsa-tsu*, suppl. 10.4a.

10. This appears to be only a variant reading : the poem from which this line is taken may be found in *Ch'üan-T'ang shih* 全唐詩

(*Quan Tangshi*, Taipei, 1974, vol. 6 : 3992b) (my tentative translation without claim to elegance !) "On the border. Everywhere everyone wears a fighting robe [i.e. is a soldier] ; / commandment flags [snapping] in the stiff wind, and horse hoofs worn out [var. : *Las. splendens*] [undulating] in the gusty wind : like horses — fiery heroes ! / on the Black Mountains layers of frost ; the bows are all the stiffer ; / near the Green Tomb sands are flat, and the moon [seems to] rise so much higher. / In the vast steppe layers of snowy ridges come into view. / The Old River is without end ; old clouds are billowing. / Beyond the Pass of Windy Forest all is T'ang Territory. / When will they deploy [enough] soldiers to garrison [this land] devoid of all vegetation [var. : one still appreciates gathering for the hunt soldiers more numerous than hairs]."

"Green Tomb" (青塚 Ch'ing-chung, Qingzhong), in Mongol *temür ulqu* "Iron Hill" is the alleged burial place of a Han princess known as Wang Chao-chün (Wang Zhaojun), south of Sui-Yüan (Kuei-hua-ch'eng, now Köke-Qota, Hohhot). It is often mentioned in Chinese literature. See A. Mostaert, *Dict. ordos*, p. 15b ; H. Serruys, *Kumiss Ceremonies and Horse Races : Three Mongolian Texts*, Wiesbaden, 1974, pp. 51-52 ; A. M. Pozdneyev, *Mongolia and the Mongols*, vol. 2, trsl. by William H. Dougherty, Bloomington, 1977, pp. 36-37, 69-72, describes the tomb itself. Its is listed (among others) in the *Ta-Ch'ing i-t'ung chih (Daqing yitong zhi)* (1897) 124.3b, and in Ku Tsu-yü 顧祖禹 (Gu zuyu), *Tu-shih fang-yü chi-yao* 讀史方輿紀要 *(Dushi fangyu jiyao)* (Taipei, 1956), ch. 44, p. 1855.

I do not know what *Feng-lin-kuan* "Windy Forest Pass" is, a real place name, or a literary figure of speech.

11. *K'ou-pei san-t'ing chih (Gubei santingzhi)* (1758) 5.33b.

12. Hu Ch'iao's narrative may be found in the *Wu-tai shih (Wudaishi)* (Po-na pen ed.) 63.6a *sq.* (Appendix on Four Barbarian Countries, ch. 2) ; the relevant lines are on p. 7b.

13. Speaking of the 1930s and 1940s.

14. René Léva, *Dialecte Chansi-Nord* (mimeograph Peking, 1944), 368 : *tche-tsi* 櫍萁 *(zhiji)*. Needless to say, here too, the characters are purely fictitious. What Léva means by "Chansi-Nord" is the language spoken in Inner Mongolia, especially between Kalgan and Chi-ning (Jining) : the vast majority of the population originally came from the northern parts of Shansi (Shanxi) and the northwestern section of Hopei (Hebei), where roughly similar dialects are spoken.

15. *Ch'a-ha-erh sheng t'ung-chih (Chahaer sheng tongzhi)* (1935) 9.27ab.

16. *Wu-la-ts'ao*, mo. *saqal* ? See *Wu-t'i Ch'ing-wen chien*, Peking, 1957, III, p. 3997. See also the *saqal bajan* grass of § 105 of the *Secret History*.

17. All counties in the former Chahar Province : Huai-an, Yü-chou, Yang-yüan, and Wan-ch'üan are south of the Great Wall, in China proper ; the other counties are "Mongolia".

18. J. Van Hecken, "Documents mongols ordos, II", in *Z.A.S.* 4, 1970, p. 335 : *si-ki-t'an (= Hsi-chi-t'an)*.

19. Written communication from J. Van Hecken, June 28, 1978.

20. Hsieh Tsai-shan 謝再善 (Xie Zaishan), *Meng-ku pi-shih (Menggu bishi)*, Peking, 1951, p. 164.

21. C. Damdinsürüng (C. Damdinsüren) and Hsieh Tsai-shan, *Meng-ku*

pi-shih, Peking, 1956, p. 244. In both versions, however, *nemüre-te* has been less correctly rendered as "in the midst".

22. Morohashi, vol. 1, p. 541a, explains *hai* 亥 as the region between north and northwest, and refers to Huai-nan-tzu ; in vol. 5, p. 4a, he explains *hsü* 戌 *(xu)* as "northwest", with a reference to the *Sung-shih*.

23. For the expression *chin-chih* 金芝 *(jinzhi)*, see H. H. Dubs, *History of the Former Han Dynasty*, vol. 2, p. 39.

24. M. Haltod, *Mongolische Ortsnamen*, Wiesbaden, 1966, p. 59.

25. A. M. Pozdneyev, *Mongolia and the Mongols*, vol. 1, trsl. by J. R. Shaw and Dale Plank, Bloomington, 1971, Index, p. 511.

26. *Chi-lu hui-pien* 紀錄彙編 *(Jilu huibian)* 160 : *I-yü* 12a, 13a. Haltod, *Mong. Ortsnamen*, p. 99a, lists several places by that name.

27. A. Mostaert, Introduction to *Erdeni-yin Tobci. Mongolian Chronicle*, Scripta Mongolica II, Cambridge, Mass., 1956, Part I, p. 95. J. Van Hecken, "Une dispute", *M. S.* 19, p. 282, p. 306 : map.

28. C. R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1955, pp. 91, 181 § 99.

29. A. Mostaert, *Dict. ordos*, p. 141a.

30 *Dict. ordos*, p. 947 : "Place names in fact are geographical areas."

31. *T'ai-tsu shih-lu*, Tai-pei, 1961-1966, vol. 3, p. 878.

32. *Hsüan-tsung shih-lu*, vol. 20, p. 2058.

33. *Ying-tsung shih-lu*, vol. 23, p. 410. Tamura Jitsuzō (ed.), *Mindai Mammō shiryō. Minjitsuroku-shō. Mōkohen* 2, p. 419.

34. *Ying-tsung shih-lu*, vol. 23, p. 497. *Mammō shiryō. Mōkohen* 2, p. 440.

35. *Ying-tsung shih-lu*, vol. 23, p. 517. *Mōkohen* 2, p. 447.

36. *Ying-tsung shih-lu*, vol. 24, p. 811. *Mōkohen* 2, p. 521.

37. *Ying-tsung shih-lu*, vol. 23, p. 712.

38. *Huan-yü t'ung-chih. Hsüan-lan-t'ang ts'ung-shu*, 2d series 100. 10a. *Ta-Ming i-t'ung-chih* (1461) 37.17a (same text).

39. *Ta-Ch'ing i-t'ung-chih* (1897) 199.4a.

40. *Tu-shih fang-yü chi-yao*, ch. 62, p. 2708.

41. *Ibid.* ch. 44, p. 1846.

42. *Ta-Ch'ing i-t'ung-chih* 109.2b.

À PROPOS DES KALMAK OU SART-KALMAK DE L'ISSYK-KUL'

par
Françoise Aubin

Très instructif pour l'historien est le cas des Kalmak de l'Issyk-kul', un petit groupe de Mongols occidentaux (ou Oïrat) qui s'est assimilé culturellement, religieusement et même linguistiquement et ethniquement à ses puissants voisins kirghiz, de même que les Kalmouks de Bukhara et de Čardžou ont fusionné avec les Uzbek. Car, pour microscopique qu'il soit, ce cas n'en présente pas moins sous nos yeux un ultime témoignage du processus d'acculturation grâce auquel se construisaient jadis les confédérations nomades, sous l'égide d'une ethnie turque ou mongole temporairement dominante, alors que l'hétérogénéité originelle des groupes intégrés ne se reflétait plus guère que dans les généalogies, dans des vestiges de folklore oral et dans le maintien de l'ancien ethnonyme comme identificateur social.

C'est dire tout l'intérêt du compte rendu de l'enquête menée en 1973 par l'Institut d'ethnographie de l'Académie des sciences d'U.R.S.S. (branches de Moscou et de Léningrad), que nous donne ici l'un des membres de l'expédition, N. L. Zhukovskaya (Natalija L'vovna Žukovskaja). Ajoutons cependant à son récit un résumé, plus circonstancié qu'elle ne le donne, des informations que Burdukov a recueillies en 1929 sur l'histoire de ces curieux Kalmak musulmans de l'Issyk-kul', car l'on y voit, à l'époque moderne encore, la fluidité propre aux formations politiques nomades.

Selon les traditions internes du groupe, telles qu'elles étaient toujours vivantes dans le premier quart de notre siècle, les Ȫlöd (Ögeled, Ööld), ancêtres de ces Kalmak, avaient nomadisé, jusqu'à la chute du khanat djoungar (zegün-γar, züüngar) (formation d'ethnie

oïrat, anéantie par la dynastie mandchoue de Chine au milieu du XVIIIe siècle), dans une vaste région couvrant le nord-ouest du Turkestan oriental (futur Turkestan chinois, actuel Sinkiang/Xinjiang) et la zone adjacente du Turkestan occidental (actuelle Asie centrale soviétique), depuis les bassins du Tekes, de l'Ili et de leurs affluents, jusqu'au lac Balxaš, au bassin de la rivière Ču, au lac de l'Issyk-kul'. Après la dispersion des Oïrat au milieu du XVIIIe siècle, les ancêtres du groupe se replièrent dans leurs pâturages traditionnels du Tekes et de l'Ili (donc au Turkestan oriental).

L'administration chinoise y étend désormais son réseau, à partir de la nouvelle ville de Kulja. Au milieu du XIXe siècle, nomades et colons sédentaires, d'origine chinoise ou turque, sont tous plus ou moins dans la misère, écrasés par les impôts. Une révolte éclate, qui aboutit en 1864 à l'expulsion du pouvoir chinois hors de la vallée de l'Ili. Des nomades prédateurs kirghiz, installés à la frontière des zones d'influence russe et chinoise, profitent des troubles pour attaquer les six *somon* (entité politique nomade) ȫlȫd du bassin du Tekes, leur prendre tout leur bétail et leur enlever quelque deux cents femmes et enfants. Ruinés, ces Ȫlȫd se dispersent à la recherche d'un asile. Quelques-uns entrent au service des agriculteurs turcs de la région de Kulja ; quelques autres vont à Kašgar (dans le sud-ouest du Turkestan chinois), où leurs compatriotes, nos Kalmak de l'Issyk-kul', vont les y découvrir en 1916-1917, parlant toujours leur langue maternelle, l'oïrat.

Enfin, une partie des six *somon* trouve protection auprès du poste militaire russe installé à Aksu (Aqsu, centre ouest du Turkestan chinois) ; de là, escortés par des Cosaques, les Ȫlȫd gagnent la région relativement proche de l'Issyk-kul', en territoire russe. À l'automne 1865, certains s'installent sur les riches terres des alentours d'Alma-Ata (au nord du lac) ; les autres restent dans la région sud-est du lac, près du site de la future ville de Karakol (l'actuelle ville de Prževal'sk, créée en 1869 et édifiée à partir de 1871). Ils forment là un *volost'* indépendant : ce sont eux les Kalmak de l'Issyk-kul'. Grâce à l'action du chef de poste russe d'Aksu, ils rentrent en possession d'une partie de leur bétail et de quelque soixante de leurs femmes et enfants enlevés par les Kirghiz.

LES KALMAK DE L'ISSYK-KUL'

En 1871, à l'époque où les troupes russes occupent la vallée de l'Ili abandonnée par les Chinois depuis 1864, la majorité des Kalmak déplacent leur zone de nomadisation plus au sud, dans les vallées du Naryn-gol, du Bayn-gol et du Xabxak, et ils recherchent leurs congénères restés en arrière lors de la fuite de 1864-1865 : ces derniers, qui formaient déjà un sous-groupe kirghiz, vont constituer le noyau du futur village de Bjur-baš (ou Boru-baš) au sud de l'Issyk-kul'. Lorsque les Russes restituent l'Ili à l'ordre chinois et que la frontière est tracée irrévocablement entre les deux empires en 1882, nos Kalmak choisissent de leur plein gré de rester du côté russe et de perdre leurs droits héréditaires sur les pâturages du Tekes et de ses affluents. Désormais, ils sont recensés comme sujets russes, sous la dénomination de Sart-Kalmak, en remplacement de leur appellation précédente de Kara-Kalmak (Qara-Qalmaq).

En 1884, les autorités russes leur attribuent, à titre définitif, la jouissance de terres dans la région de la ville de Karakol, là où quelques-uns des leurs (une trentaine de familles) étaient d'ailleurs restés depuis 1871, gagnant leur vie comme forestiers. Tous se regroupent là, d'autant plus volontiers que les pâturages plus méridionaux du Naryn-gol, du Xabxak et autres lieux avaient été repris par les turbulents Kirghiz, eux-mêmes expulsés de l'Ili lors de la délimitation de la frontière en 1882. Les villages de Čel'pek et de Bjur-baš sont formellement fondés en 1885, mais les premières constructions – une mosquée en particulier – ne datent que de 1889.

De 1884 à 1916, nos Kalmak subissent une pression de plus en plus grande de la part des Kirghiz, qui leur prennent leurs pâturages et leur bétail. Lorsqu'en avril 1916 éclate le soulèvement kirghiz qui ravage tous les villages de l'Issyk-kul', nos Kalmak, pris entre deux feux, émigrent à nouveau en plusieurs groupes, à la manière traditionnelle. Deux groupes repassent du côté chinois – l'un formé de quelque deux cents familles, regagne les terres ancestrales du Tekes ; l'autre, fort de cent cinquante familles environ, va plus au sud, à Uč-Turfan (à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest d'Aksu) ; enfin, cent cinquante familles restent du côté russe. À la fin de l'hiver 1916-1917, l'orage étant passé, tous se retrouvent au complet dans les pâturages de l'Issyk-kul'.

Avec les terres approvisionnées en eau que leur a octroyées le pouvoir soviétique, leur territoire s'étend du lac Issyk-kul' au piémont de la chaîne Alatau.

⁂

Avant de laisser la parole à N. M. Zhukovskaya, évoquons encore une question qui s'impose à l'esprit : l'adhésion à l'islam de ces Mongols du Turkestan. Selon Zhukovskaya, la conversion des Sart-Kalmak remonterait au temps de leur premier habitat dans le Turkestan chinois ; et il ne se trouverait maintenant aucun Kalmak pour penser que son groupe ait jamais pu adhérer au bouddhisme (selon une information privée de l'auteur en août 1973). Or l'islam est un phénomène extrêmement rare chez les Mongols depuis deux ou trois siècles. Contrairement aux Chinois, ils ne s'y sont pas convertis à titre individuel[1]; et les groupes qui y adhèrent sont strictement localisés et ne paraissent pas avoir pratiqué de prosélytisme parmi leurs compatriotes.

Si l'on regarde la carte de leur répartition, il est évident que le moteur essentiel de leur conversion doit être, comme le suggère Zhukovskaya pour les Kalmak de l'Issyk-kul', la pression de l'environnement ethnique et social. En effet, les deux principales sous-ethnies converties, les Tong-hiang (Dongxiang)[2] au nombre, imposant selon les critères de la démographie mongole, de 150 000 personnes environ vers la fin des années cinquante, 279 397 au recensement de 1982, et les Pao-ngan (Bao'an, auto-appellation : Bouan) au nombre de quelque 5 000, se trouvent au Kansou (Gansu) autour de Lin-hia (Linxia, près de Lan-tcheou/Lanzhou), un haut lieu de l'islam soufi chinois, dominé par la confrérie des Naqshbandis. On sait aussi que s'est laissé islamisé un petit groupe de Mongols dits Tumag (ou Tugmag) au nombre de 200, à Hai-yen (Haiyan) dans la région du lac Köke-nuur (le Koukounor de nos atlas, au Ts'inghai/Qinghai), dont les ancêtres seraient venus du Sinkiang ; également sept bannières d'Oïrat dans la région de Karašahr (Qarašahr) au Sinkiang. Pour la petite histoire, ajoutons encore un cas : en 1798, le comte Potocki avait rencontré aux marges de l'empire russe, dans les steppes de Kuban, une horde de Kalmouks convertis à l'islam "depuis plus de soixante ans", qui, sous

le nom de Kiret, étaient acculturés aux Turcs Nogaî, mais qui parlaient encore kalmouk entre eux.

Cependant, la justification de la conversion de ces groupes par le conformisme à une religion voisine toute puissante ou par la crainte des représailles de croyants fanatisés n'est pas parfaitement satisfaisante. Car de beaucoup plus amples fractions des peuples mongols ont été, au cours de l'histoire, en contact avec l'islam, sans pour autant se convertir : ainsi, en Mongolie intérieure, surtout aux alentours de la capitale Köke-qota (actuellement Hohhot), où l'islam chinois a été très vigoureux au moins jusque dans les premières décennies du régime communiste, sinon jusqu'à nos jours même. Et que dire des bannières des Mongols occidentaux du Sinkiang, restées bouddhistes dans un pays entièrement musulman ?

Le problème devrait être repensé sous divers aspects : pourquoi, à la différence des Chinois, les Mongols ont-ils été, depuis leur conversion définitive au lamaîsme à partir du XVIe siècle, si peu touchés par l'islam, non plus d'ailleurs que par le christianisme ? Au Moyen Âge au contraire, les khanats occidentaux des Gengiskhanides (Ilkhanides, Horde d'Or, Čagataîdes) ont été entièrement gagnés à l'islam en même temps que turcisés. Comme les missionnaires belges de Scheut opérant en Mongolie intérieure aux XIXe et XXe siècles l'ont bien ressenti, le lamaîsme paraît avoir entouré les Mongols d'une muraille d'intransigeance qui a rendu à peu près inopérant tout effort de prosélytisme des religions rivales. L'on dirait que les pratiques et croyances bouddhiques ont répondu pleinement aux interrogations eschatologiques des Mongols, et que la discipline sociale imposée par le pouvoir lamaîque a découragé les essais de désertion. Et l'on est en droit de se demander si, dans les groupes passés à l'islam, le lamaîsme avait auparavant réussi à s'implanter réellement avant la conversion ?

Il faut aussi s'interroger sur la nature de l'islam qui a conquis ces conversions : dans le cas des Tong-hiang et des Pao-ngan, il est certain que l'islam environnant n'était pas une religion traditionnelle de mosquées et de communautés rurales repliées sur elles-mêmes, mais c'était le militantisme agressif propre à la Naqshbandiyya chinoise. Qu'en a-t-il été dans le cas des autres groupements de Mongols

musulmans ? Les Kirghiz ont été également marqués par le soufisme. Aussi, l'on aimerait savoir à quelle(s) confrérie(s) soufie(s) les Kalmak de l'Issyk-kul' ont jadis adhéré ou adhèrent maintenant, à la faveur du renouveau soufi, depuis 1945, dans la Kirghizie du Nord et de l'Est : Naqshbandiyya ? Qubrawiyya ? Qadiriyya ?

::

Une autre remarque concerne la difficulté intrinsèque au recensement et à l'identification de ces multiples sous-groupes d'ascendance ethnique mélangée. Ainsi, il est signalé au Sinkiang un autre groupe de quelques centaines de Sart-Kalmak, eux aussi d'origine oïrat, islamisés et acculturés aux Kirghiz (dans le district de Mongol-küre, ou Tchao-sou/Zhaosu 昭苏 dans la vallée du Tekes, à quelque deux cent cinquante kilomètres à vol d'oiseau à l'est de l'Issyk-kul', à une centaine de kilomètres au sud de Kulja)[4] : ce serait, semble-t-il, le reliquat des six *somon* ölöd resté dans les terres ancestrales lors des crises de 1864 et de 1882.

Toujours au Sinkiang, on trouve un autre groupe dit des Kalmak-Kirghiz (ou Qalmaq-Qirgiz), fort d'un millier d'individus (dans le district de Dörbölžin, sous-district de Emeel-gol, dans la vallée de l'Emin, dans l'extrême nord-ouest de la province) : ici l'origine ethnique dominante paraît être lointainement kirghiz ; mais l'acculturation a été kazax par la langue, et mongole par la religion (lamaïsme) et le mode de vie[5]. En revanche, les Sart-kalmak de la région de Čeljabinsk, dans l'Ural méridional, sont, comme le rappelle N. L. Zhukovskaya, des Baškir.

De nos jours, l'on dispose de l'enquête sur le terrain pour éclaircir les cas douteux. Mais l'on conçoit que l'identification de ces groupes instables soit un casse-tête quasi insoluble lorsqu'on ne les connaît que par des témoignages externes au groupe et imprécis, qu'il s'agisse des annales historiques chinoises ou des journaux de route des voyageurs russes du XIXe siècle.

---

1. Le cas des premiers souverains gengiskhanides est, bien sûr, à mettre à part (le premier khan mongol à s'être converti à l'islam est Berke, maître de la Horde d'Or de 1256 à 1266 ; *cf.* Jean Richard, in *Revue d'études islamiques*, XXXV, 1967, pp. 173-184).

2. Ces deux mots rendent l'appellation du groupe telle qu'elle est connue en caractères chinois, selon le système de transcription français, et, entre parenthèses, selon le pinyin.

3. Jean Potocki, *Voyage au Caucase et en Chine*, Paris, 1980, pp. 130-132.

4. S. M. Abramzon, *Kirgizy i ix êtnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazy*, Léningrad, 1971, p. 28.

5. S. M. Abramzon, *id.* et "The Kirghiz of the Chinese People's Republic", *Central Asian Review*, XI/2, 1963, pp. 196-207 (traduction de *Izvestija AN Kirg. SSR*, III/2, 1961).

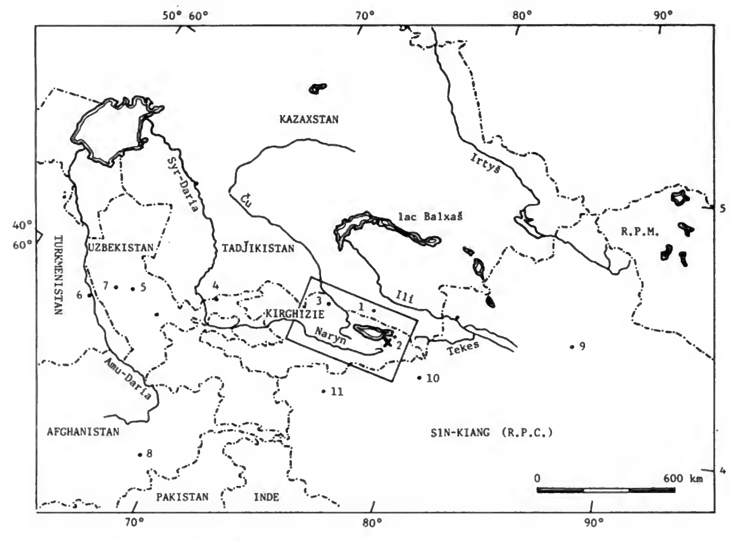
Conventions de transcription et d'édition.

La transcription des noms propres a été, dans le cas présent, source d'immenses embarras pour le traducteur, car la transcription des noms mongols et turcs à partir du russe oblitère la réalité de l'original. La solution adoptée est boiteuse, hésitant entre l'exactitude et la facilité.

Pour quelques noms bien connus, la transcription francisée a été conservée : ainsi Kirghiz, Kalmouk (plutôt que la forme turque Qalmyq ou la forme kalmouke cyrillique Xal'mg). Pour les autres, par souci de clarté et d'homogénéité, une seule graphie a été adoptée, avec les précisions jugées utiles entre parenthèses lors de la première occurrence de chaque nom ; pour les noms mongols, la translittération de la forme mongole traditionnelle, puis celle de la forme cyrillique : ainsi, Djoungar (Zegün-γar, Züüngar) ; pour les noms turcs, la translittération de la forme turque lorsqu'elle a pu être restituée : dans la graphie adoptée pour ces derniers, le *q* de la notation habituelle du turc a été systématiquement abandonné au profit de *k* et le *ĭ* au profit de *y*, pour faciliter le rapprochement avec la graphie actuelle des langues turques d'U.R.S.S., toutes notées en caractères cyrilliques : Aksu (Aqsu), Sary-bagyš (Sarĭ-bagĭš). Pour le chinois, en premier la transcription française traditionnelle de l'École française d'Extrême-Orient, en second, entre parenthèses ou après une barre oblique, le pinyin en usage officiel en République populaire de Chine.

Malheureusement, beaucoup de noms géographiques n'ont pu être localisés précisément : ainsi les rivières Yrdyk et Xabxak, qui sont de ces innombrables petits cours d'eau drainés par l'Issyk-kul' et anonymes sur les cartes de géographie.

Les notes ajoutées par le traducteur sont données entre crochets.

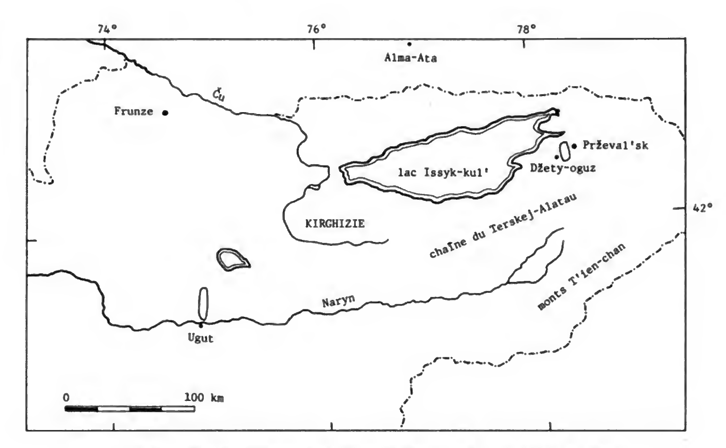


x : localisation du groupe kalmouk de l'Issyk-kul'

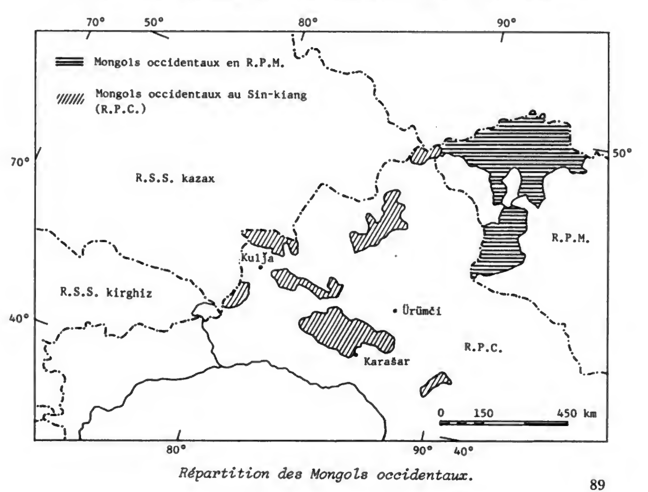
villes

1. Alma-Ata
2. Prževal'sk (Karakol)
3. Frunze
4. Taškent
5. Samarkand
6. Čardžou
7. Buxara
8. Kabul
9. Ürümči
10. Aksu
11. Kašgar

Carte des républiques d'Asie centrale.



Localisation des Kalmouks de Kirghizie au début du XXe siècle.



Répartition des Mongols occidentaux.

LES KALMAK DE L'ISSYK-KUL'

par
N. L. Zhukovskaya
traduit et adapté par Françoise Aubin

Au sud du lac Issyk-kul', en République soviétique de Kirghizie, dans les villages de Čel'pek et de Bjur-baš[1] – arrondissement de Džety-oguz – vivent, en un groupe dense, 3 587[2] Kalmak, encore appelés par les ethnographes russes Sart-Kalmak[3] ou Kalmouks du Karakol. Du fait de leur autodénomination de Kalmak[4], ils sont officiellement inclus dans la minorité ethnique (ou "nationalité") des Kalmouks de l'U.R.S.S. Cependant, bien que descendant théoriquement, comme les Kalmouks d'U.R.S.S., des Mongols occidentaux ou Oïrat, ils sont venus sur le territoire russe beaucoup plus tardivement que les groupes ayant constitué, sur la basse Volga, l'ethnie kalmouke (dans la première moitié du XVIIe siècle) et, depuis trois siècles, leur histoire ethnique et politique se déroule sans aucun lien avec celle des Kalmouks proprement dits. Aussi préférons-nous les désigner ici par l'ethnonyme spécifique de Kalmak.

Installation du groupe en territoire russe.

La première apparition des Kalmak dans la région de l'Issyk-kul' remonte à 1864. À cette date en effet, six *somon* ölöd (oïrat) qui, sous la dénomination de Kara-Kalmak, nomadisaient jusqu'alors dans le nord du Turkestan oriental[5], dans les vallées du Tekes et de l'Ili, demandèrent asile à l'empire russe pour échapper aux incursions des Kirghiz. Ils furent installés en partie sur le Karakol, mais surtout dans les vallées du Naryn-gol, du Bayn-gol et du Gurbo-xabxak[6].

Études mongoles 16 (1985), 91-106.

Après la délimitation de la frontière russo-chinoise par le traité de Saint-Pétersbourg en 1881, ces Kara-Kalmak choisirent de rester sur le territoire russe. En 1884, ils se déplacèrent pour venir dans leur habitat actuel, entre le Karakol' et l'Yrdyk. Ils étaient alors un peu plus d'un millier (1 048 selon les données de Burdukov en 1882 : 68 ; 1 068 selon celles d'Aristov pour 1889 : 390). C'est à ce moment que s'attache à eux la dénomination de Sart-Kalmak sous laquelle ils sont connus dans les textes russes, mais ils continuent à se dénommer eux-mêmes Kara-Kalmak.

Ethnonymes.

Selon Aristov, l'épithète *kara* (*qara* : "noir"), accolée à un ethnonyme, désigne, chez les Turcs et les Mongols, une petite fraction de population détachée, pour des motifs géographiques, historiques ou politiques, d'une ethnie principale et restée vis-à-vis d'elle dans une situation de dépendance (Aristov 1896 : 302) : ainsi les Kara-Kalmak sont-ils un fragment de la grande formation ethnique des Mongols occidentaux ou Oïrat, dénommés Kalmak par leurs voisins turcs.

Bartol'd présente une autre théorie : selon lui, l'ethnonyme Kara-Kalmak ("Kalmouks noirs") a désigné en Asie centrale tous les Mongols occidentaux (ou Oïrat, ou Ölöd), par opposition aux Teleüt turcophones appelés "Kalmouks blancs" (Ak-Kalmak)[7].

Quant à l'élément Sart entrant dans la composition du nom du groupe spécifique venu en Russie en 1864, il s'agit d'un ethnonyme générique turc désignant les habitants des villes de l'Asie centrale musulmane, sans distinction d'appartenance ethnique[8]. Il indique donc, sans ambiguïté, qu'au fond ethnique initial mongol s'est ajouté un fort apport d'habitants des villes commerçantes du Turkestan oriental, c'est-à-dire des musulmans turcophones[9].

En tout cas, ces qualificatifs de *kara* et de *sart*, qui sous-entendaient une certaine nuance ethnique et sociale péjorative, ont disparu progressivement vers la fin des années vingt : la seule appellation officielle restée en usage a été désormais le simple ethnonyme de Kalmak.

LES KALMAK DE L'ISSYK-KUL'

Composition ethnique et contacts.

Le groupe initial d'Ölöd, apparu dans le Turkestan russe (ou Turkestan occidental) en 1864, ne se signalait pas par son homogénéité ethnique. Les vieux informateurs de Burdukov, qui gardaient le souvenir de cette migration, citaient au nombre de leurs ancêtres des Kirghiz et des Uzbek mariés à des filles ölöd. Ainsi le groupe de l'Issyk-kul' reconnaît pour fondateurs directs deux Uzbek (Bakxa et Ošur) et deux Kirghiz (Teke et Xudajbergen), unis à des femmes ölöd[10]. Et plus tard, par mariage mixte, s'ajoutèrent des représentants des clans kirghiz Solto, Sary-bagyš, Bugu, Adygyn, Kongurat (Abramzon 1960 : 91).

Sur leurs nouveaux territoires, les immigrants eurent pour voisins immédiats des Kirghiz, des Russes et des Dungan (c'est-à-dire des Chinois musulmans, ceux que l'on appelle maintenant, en République populaire de Chine, des Houei ou Hui). Les Kirghiz avaient leurs campements sur les contreforts de la chaîne du Terskej-Alatau. Les colons russes s'étaient approprié les terres du bassin de l'Issyk-kul' et avaient commencé, en 1869, à édifier la ville stratégique de la région, Karakol (actuel Prževal'sk)[11]. Enfin, les Dungan, arrivés en Russie après l'écrasement de leur révolte dans l'ouest de la Chine et au Turkestan oriental (1862-1878)[12], furent autorisés par le pouvoir russe à s'installer sur le cours de l'Yrdyk : ils étaient ainsi les voisins les plus occidentaux des Kalmak.

Enquêtes ethnographiques russes.

C'est avec les Kirghiz que les Kalmak ont noué les contacts les plus étroits, conduisant à une intégration économique, linguistique et culturelle. Les enquêteurs, qui sont allés à différentes dates chez les Kalmak, ont été témoins des stades successifs de ce processus d'assimilation. En 1929, Burdukov en décrivait les étapes initiales. En 1953-1955, les Kalmak se trouvaient dans le champ de recherche de l'expédition archéologique et ethnographique kirghiz, en particulier de sa section anthropologique : Abramzon a pu ainsi en parler à

plusieurs reprises dans ses rapports d'expédition (1960, 1971). Au début des années soixante, Alymbaeva (1966) menait à son tour une enquête ethnographique. Dans les années soixante-dix, Dondukov (1973, 1975), Ubušaev, Tenišev (1976) y effectuaient des recherches linguistiques.

Introduction de l'agriculture.

Les Kalmak étaient traditionnellement des éleveurs nomades. Leur passage à l'allégeance russe leur a surtout apporté de nouveaux territoires de nomadisation. Cependant, la région aux alentours de l'Issyk-kul' n'était, dans une certaine mesure, pas totalement nouvelle pour leur peuple : les Oïrat y avaient, en effet, déjà nomadisé au XVIIe siècle, à l'époque de l'extension du khanat djoungar[13].

Lorsqu'elle avait attribué aux Kalmak leurs pâturages de montagne, l'administration russe s'était surtout basée sur les exigences de l'élevage nomade, sans tenir compte du fait que les Mongols occidentaux pratiquaient déjà l'agriculture. Des voyageurs et géographes russes de la fin du XIXe siècle ont pourtant remarqué que celle-ci était certainement connue des Kalmak avant leur venue dans l'empire russe, depuis le milieu, voire le début, du XIXe siècle. Ainsi, Kozlov parle d'une tradition agricole formée de longue date chez les Kalmouks du lac Bagraš-kul' au Turkestan chinois (ou Sinkiang/Xinjiang), comme en témoignait le fait qu'ils semaient du maïs, du froment, de l'orge, du millet, et connaissaient le moyen d'approvisionner en eau leurs champs (Kozlov 1896 : 111).

Une date beaucoup plus haute est avancée par le grand lettré et artiste kazax, Čokan Valixanov (1835-1865) : citant les informations les plus anciennes sur les débuts de l'agriculture chez les Kazax (des nomades turcophones), il mentionne l'apparition dans la Grande Horde kazax, au début du XVIIe siècle, d'un Kalmouk fugitif, qui aurait enseigné les bases de la culture du sol au chef du clan džanys, Bajkabyl (Valixanov 1964 : 23). Ce Kalmouk en rupture de ban venait donc visiblement d'un groupe de Kalmouks déjà adonnés à l'agriculture.

Les Kalmak de l'Issyk-kul' ont, jusqu'après la révolution d'Octobre, cultivé sur les pentes des montagnes le minimum de céréales qui leur était nécessaire. Puis ayant reçu, dans les années qui ont suivi la révolution, la disposition de 545 hectares de terres approvisionnées en eau, ils ont peu à peu développé des jardins d'agrément et des potagers. En 1929, cette nouveauté était encore une rareté, décorant juste quelques maisons de Čel'pek – jardins étiolés et potagers envahis par le pavot et le trèfle. Mais en 1973, lorsque j'ai participé à l'expédition centrasiatique de l'Institut ethnographique de l'Académie des sciences d'U.R.S.S. (destinée à étudier les processus ethniques au sein des petits peuples d'Asie centrale soviétique), j'ai pu constater qu'il n'y avait pas à Čel'pek une seule maison qui n'ait son jardin d'agrément et son potager.

Lorsqu'il enquête à Čel'pek en 1929, Burdukov remarque que le rêve nomade, même s'il s'affaiblit, n'est pas mort chez les Kalmak. Čel'pek n'est alors pas tant une agglomération permanente qu'un campement ou un entrepôt d'hiver, tandis que les campements les plus importants pour l'économie pastorale, ceux du printemps et de l'été, se trouvent dans la zone montagneuse de Bjur-baš (Burdukov 1935 : 56-57). Et la démarcation entre l'élevage extensif et la culture de la terre suit alors la ligne d'un clivage social : toujours selon Burdukov (1935 : 74), les éléments kalmak les plus riches ne s'adonnaient qu'au pastoralisme nomade ; les familles de fortune moyenne y joignaient la culture de la terre, et les plus pauvres n'étaient que cultivateurs.

Influences modernisantes sur l'agriculture.

Si des nomades traditionnels comme les Kalmak de l'Issyk-kul' ont pu assimiler en deux ou trois décennies les techniques du travail de la terre, ils en sont, sans aucun doute, redevables à l'influence de leurs voisins[14] – principalement aux colons russes qui, venus des gouvernements de Voronež, Astrakhan, Kursk et Poltava, avaient importé dans la région de l'Issyk-kul' les hautes techniques agricoles de la Russie centrale et de l'Ukraine. Le voisinage russe avait

entraîné simultanément une intensification de la culture de la terre chez les Kirghiz, bien qu'elle y existât, avec les caractéristiques propres à l'agriculture centrasiatique, depuis le XVIIIe siècle au moins sinon plus tôt (Abramzon 1971 : 86-87).

D'autres voisins des Kalmak apportèrent leur participation à la nouvelle orientation de l'économie kalmouke : les Chinois musulmans (ou Dungan), émigrés dans la région. C'est ce dont témoigne une expansion, non pas en aire emblavée, mais en culture du pavot et en jardinage. Les Kalmak avaient en effet reçu des Dungan la culture du pavot, apprécié en Asie centrale comme base de préparation de l'opium — à la fois remède et drogue. Pour beaucoup de Kalmak, une telle culture représentait, dans le premier quart du XXe siècle, la source principale de leurs revenus (Burdukov 1935 : 75). Les premiers kolxoz créés dans la région à l'époque de la collectivisation (ceux de Taškija, Kyzyl Čel'pek, Bormasuu), puis le mégakolxoz qui les remplaça après la guerre (le kolxoz Il'ič) ont continué à être spécialisés dans la culture du pavot à opium.

La station de sélection expérimentale de l'Issyk-kul', créée en 1960, a eu pour tâche le perfectionnement du système et des méthodes agrotechniques en République de Kirghizie, dans la région de l'Issyk-kul' et du Naryn-gol : elle fournit aux kolxoz et aux fermes d'État les semences de céréales, de cultures maraîchères et de légumes les mieux adaptées aux conditions locales. La culture du pavot ne joue désormais plus un grand rôle. Il existe aussi une brigade d'élevage dans la station de sélection. Comme dans toute la Kirghizie, l'économie pastorale n'est plus du type semi-nomade mais du type transhumant.

Habitat.

La yourte est restée le principal mode d'habitation des Kalmak jusqu'à la fin des années vingt et durant les années trente. Les familles aisées en avaient même plusieurs, pour leur propre usage et pour celui de leurs invités ; le type structurel et l'aménagement intérieur en étaient empruntés au modèle kirghiz. Les familles moins fortunées avaient, en revanche, conservé l'ancien modèle des Mongols

occidentaux (Burdukov 1935 : 60). Les constructions permanentes qu'on trouvait à Čel'pek et Bjur-baš n'étaient pas à usage d'habitation mais d'entrepôt pour l'hiver. Quant à la couche la plus pauvre de la population, main-d'oeuvre louée aux *bay* et aux *manap*[15], ne jouissant même pas de yourte, elle logeait dans des cabanes.

Les premières maisons kalmak construites avant la guerre étaient des bâtiments à toit plat, présentant un mur aveugle côté rue et, côté cour, une véranda ouverte s'étendant sur toute la longueur de la maison, un type d'habitation rappelant les maisons traditionnelles de la population sédentaire d'Asie centrale, dont il reste encore quelques spécimens à Čel'pek. En règle générale, ce sont les vieillards qui y vivent, alors que les jeunes préfèrent construire des maisons standardisées de type moderne, identiques dans toute la région de l'Issyk-kul', chez les Kirghiz, les Russes, les Kalmak et autres peuples ruraux sédentarisés, des demeures qui n'offrent plus aucune spécificité ni ethnique, ni économique. Elles sont construites en briques crues ou cuites et comptent plusieurs pièces, parmi lesquelles sont nettement distinguées la pièce de réception, la chambre à coucher, la cuisine. Le mobilier est, lui aussi, de fabrication standardisée. Le sol des pièces est, comme autrefois, recouvert de feutres et celui de la cuisine est de terre battue.

Nourriture.

La nourriture des Kalmak a toujours été, par sa composition et son mode de préparation, proche de celle des Kirghiz, en raison d'une appartenance commune au pastoralisme nomade. Si l'on compte en pourcentage, la base du système nutritif était, en été, le lait et les produits laitiers ; en automne et en hiver, la viande. La diffusion de l'agriculture chez les Kalmak, comme chez les Kirghiz, n'a pas entraîné d'emblée la panification.

L'utilisation du grain et de la farine était typique du mode de vie pastoral : la farine grillée était trempée dans le thé au lait avec adjonction de sel, ce qui transformait le thé en une sorte de soupe (kirg. *kuurma*[16] *cay*, kalmak *zaturan*[17]) ; et le grain nettoyé

servait à épaissir le bouillon de viande. On faisait également bouillir dans le chaudron du gras de mouton avec des morceaux de pâte (kirg. *boorsok*, kalm. *boortsg*)[18] : frais, ces beignets sont savoureux et, durcis après une longue conservation, ils se consomment ramollis dans le thé ou le lait bouillant. De nos jours, ils se font parfois avec du sucre. En tout cas, ce n'est plus une préparation domestique mais boulangère.

Avec l'apparition, dans la région de l'Issyk-kul', de fours à pain en argile – les *tandyr* –, Kirghiz et Kalmak ont appris à cuire le pain sous forme de galettes. On le cuit aussi dans des fours de modèle russe à partir d'une pâte levée et, à la manière nomade, dans le chaudron, à partir d'une pâte fade.

D'une façon générale, la nourriture actuelle des Kalmak se présente comme un mélange de divers plats centrasiatiques : mouton bouilli assaisonné de bouillon salé (kirg. *sorpo*, *šurpa* : "bouillon"), soupes de viande accommodées de légumes, soupes de légumes ; pilafs de viande et de légumes ; fruits cuits, séchés ou en confiture. La variété des éléments végétaux est due tant à l'influence de la culture culinaire des peuples environnants qu'à la spécificité de l'économie kalmak actuelle et à l'action de la station de sélection expérimentale de l'Issyk-kul', destinée à pousser l'économie locale vers une production massive d'espèces variées de légumes.

Et, cela va de soi, les produits laitiers se sont maintenus dans le régime alimentaire : thé au lait, kumys (lait de jument fermenté), fromage acide séché *(kurut)*, beurre levé par fusion, crème cuite du lait, et autres laitages traditionnels des anciens nomades, dont le besoin se fait toujours sentir et dont l'art de préparation s'est conservé.

Rites nuptiaux.

Alymbaeva a pu mettre en lumière certains traits originaux du rituel nuptial. Ainsi, la jeune mariée, sur le seuil de la demeure de l'époux, échange sa tenue contre celle que lui ont préparée ses nouveaux beaux-parents ; car la tradition lui interdit d'entrer chez



Un couple kara-kalmak
(dessins du peintre V. V. Vereščagin, fin XIXe siècle).

son mari avec ses propres vêtements. Ou, encore, les parents du jeune homme rendent visite, munis de cadeaux, aux parents de la jeune fille, afin que ceux-ci excusent les jeunes gens si ceux-ci se marient sans l'accord de leurs parents (Alymbaeva 1966 : 211-212). Il ne s'agit là, toutefois, que de faits isolés dans un contexte de fusion totale avec la culture kirghiz.

Acculturation au peuple kirghiz.

À propos du problème de l'acculturation des Kalmouks aux Kirghiz, il est intéressant de rappeler les résultats de recherches anthropologiques menées chez les Kalmak de 1953 à 1955 : il est certain que, par leur apparence physique, les Kalmak ne se distinguent pratiquement pas des Kirghiz. Par suite de contacts étroits avec ces derniers, vraisemblablement avant la venue dans l'empire russe déjà, les traits des Kalmak, plus nettement mongoloïdes à l'origine, se sont rapprochés

du type anthropologique kirghiz : le pli mongol de la paupière n'est plus maintenant que faiblement marqué ; la barbe est plus fournie que chez le mongoloïde classique ; les cheveux et les yeux ont une pigmentation plus claire (Miklaševskaja 1956).

Burdukov, parlant en 1929 du niveau de la maîtrise que les Sart-Kalmak avaient de leur langue maternelle, notait que tous l'utilisaient à la maison, la génération aînée facilement, la génération cadette moins bien (Burdukov 1935 : 70). Mais, lors du recensement de 1970, sur les 3 587 Kalmak enregistrés dans le district de l'Issyk-kul', 3 114 indiquaient le kirghiz comme langue maternelle, 403 le kalmak, 42 le russe ("Raspredelenie...", 1973). Dondukov et Tenišev signalent que le kalmak n'est utilisé que dans la vie quotidienne et seulement parmi les personnes âgées (Dondukov 1973 : 171, Tenišev 1976 : 82). Quant à savoir si l'on peut classer la langue kalmak actuelle comme un dialecte ou un parler du kalmouk proprement dit, les linguistes sont en désaccord à ce sujet. Tenišev répond par l'affirmative (1976 : 86-87), Suseeva par la négative (1973 : 42-43). Et Dondukov soutient une position intermédiaire : le parler des Kalmak de l'Issyk-kul' appartient, selon lui, à la branche oïrat de la famille des langues mongoles (1975 : 166).

L'assimilation culturelle des Kalmak aux Kirghiz a été — et est toujours — rendue possible par les mariages mixtes. Le bureau de l'état civil (Z.A.G.S.) à Čel'pek fournit à ce sujet d'utiles informations : en 1961, sur 12 mariages enregistrés au village, 4 sont kalmako-kirghiz ; en 1962, 1 seulement sur 7 est dans ce cas, mais en 1972, 11 sur 18. Les données sur les naissances sont instructives aussi : sur 104 enfants nés à Čel'pek en 1961, 27 sont de familles mixtes ; en 1962, 21 sur 111 ; en 1972, 34 sur 94. La majorité des unions sont contractées avec des Kirghiz ; il est beaucoup plus rare qu'un Kalmak épouse une jeune fille uzbek, kazax ou ouïgoure.

Les Kalmak s'étaient convertis à l'islam alors qu'ils étaient encore au Turkestan oriental, ce qui a, sans aucun doute, notablement facilité leur adaptation au milieu kirghiz. L'écriture mongole spécifique, dite *todo bicig* (ou écriture de Zaya Pandita), que les Kalmak, comme tous les Oïrat, utilisaient encore dans la deuxième moitié du XIXe siècle, fut rapidement abandonnée lorsqu'ils se trouvèrent dans

l'empire russe. En 1929, Burdukov ne trouve plus personne qui la connaisse (1935 : 72). Les Kalmak avaient adopté à sa place l'écriture arabe ; mais celle-ci fut remplacée officiellement en 1928, chez tous les peuples turcs, par l'alphabet latin, puis graduellement, à partir de 1936, par l'alphabet cyrillique (c'est-à-dire russe).

Conclusion.

L'on peut caractériser le statut ethnique des Kalmak de l'Issyk-kul' dans les termes suivants : il s'agit d'un groupe ethnographique faisant partie de l'ensemble kirghiz, dont il ne se distingue pratiquement pas. La dénomination spécifique de Kalmak vient seulement d'une tradition historique, sans que les intéressés se voient différents du milieu environnant kirghiz, certains que du sang kirghiz a, depuis toujours, coulé dans leurs veines.

Quelques autres groupes d'origine oïrat ont eux aussi fusionné avec les Kirghiz. Abramzon cite, outre les Kalmak, les Žeerenbaj[19], les Čürüm, les Kyzyl-sakal[20], assimilés par divers groupes kirghiz dès le XVIIe siècle et qui n'ont conservé un souvenir de leur spécificité ethnique originelle que dans leurs traditions généalogiques (Abramzon 1971 : 34).

Enfin, il existe, dans d'autres régions de l'Asie centrale, de petits groupes qui se dénomment eux aussi kalmak : dans le district de Čardžou en République turkmène, à Bukhara et dans le district de Bukhara en République uzbek. À en juger d'après les informations recueillies à leur sujet, ils n'ont pas de lien avec les Kalmak de l'Issyk-kul', mais leur ascendance mongole ne fait aucun doute. Ce sont les migrations mongoles qui, à diverses époques (campagnes gengiskhanides, domination de l'*ulus* čagataïde, passage des Oïrat émigrant vers la Volga puis, pour partie d'entre eux, revenant au Turkestan oriental), les ont entraînés au Turkestan occidental et les y ont laissés. La logique de leur développement ethnique a conduit ces groupes de dimensions réduites à se fondre dans les grandes ethnies sur le territoire desquelles ils se trouvaient.

Ainsi les Kalmak de Bukhara se considèrent comme une partie des Uzbek, n'ayant conservé l'ethnonyme de kalmak que comme un nom tribal les distinguant au sein des autres sous-divisions uzbek[21]. De même, les quelques dizaines de familles kalmak qui vivent dans le district de Čardžou remontent à la tribu kalmak des Uzbek (Vinnikov 1962 : 100-101). Hormis leur nom, ces deux groupes ne se distinguent en rien du milieu uzbek environnant, lequel a subi, à son tour, à Bukhara, une forte influence tadjik (Suxareva 1966 : 134) et à Čardžou celle des Turkmènes (Vinnikov 1969 : 59-60).

1. [Dans les études russes plus anciennes, on trouve une forme moins contractée de ce nom : Borubaš, Bjorjubaš, qui rend sans doute le kirghiz *börü-baš* : "tête de loup".]

2. Selon le recensement de 1970. [Remarquons cependant que Dondukov (1973 : 166) donne, en date du 1er janvier 1969, un chiffre beaucoup plus élevé : 6 014 Kalmak formant 546 foyers, dans les villages des environs de Prževal'sk : soit Čel'pek, Boru-baš (le Bjur-baš du présent texte), ainsi que Taš-kuj et Burma-suu fondés plus tardivement.]

3. Il ne faut pas confondre les Sart-Kalmak de l'Issyk-kul' avec un clan dit aussi "Sart-Kalmak" qui, connu depuis le XVIIIe siècle, relève de l'ethnie Baškir : il n'y a là qu'une coïncidence fortuite d'ethnonyme. Sur ce clan, voir R. G. Kuzeev, *Proisxoždenie Baškirskogo naroda* (L'origine du peuple Baškir), Moscou, 1974 : 164, 510.

4. [En fait, les ethnonymes *kalmouk* (en russe *kalmyk*) et *kalmak* sont les variantes en transcription russe d'un original mongol unique : *qalimaγ* (en alphabet kalmouk cyrillique actuel : *xal'mg*), où la voyelle de la dernière syllabe non accentuée est d'un timbre imprécis, se nuançant différemment selon les dialectes et selon la finesse de l'oreille de l'enquêteur.]

5. [C'est-à-dire la région devenue la province chinoise du Sinkiang/Xinjiang à partir de 1884.]

6. Burdukov 1935 : 53. [Notons au passage que ces toponymes sont mongols : un souvenir de la domination du khanat djoungar (oïrat) étendu jusqu'en ces lieux, qu'aucune frontière ne séparait alors.]

7. Bartol'd, V : 538 (notice "Kalmucken", *Enzyklopaedie des Islām*, II : 750-751).

8. Bartol'd, II/2 : 527-529 (notice "Sart", *Enzyklopaedie des Islām*, IV : 187-188. [L'origine et la signification de l'ethnonyme Sart, répandu en Asie centrale, ont fait, depuis un siècle, couler beaucoup d'encre chez les orientalistes russes. L'opinion de Bartol'd paraît décisive : le terme de *sart* s'applique, dès une époque ancienne, en Asie centrale à une population turcophone ou iranophone de commerçants et d'agriculteurs sédentarisés, par opposition aux éleveurs nomades. Et l'on peut remarquer que c'est, au XIXe siècle et jusqu'au

début du XXe siècle, l'auto-dénomination de populations installées, entre autres, sur le cours du Naryn, justement un des premiers lieux d'émigration de nos Kalmak (*cf. Narody Srednej Azii...*, Moscou, 1962, I : 169-170). À l'époque soviétique, le terme fut banni du langage, pour le motif erroné qu'il était péjoratif. Voir la bibliographie du sujet dans Yu. Bregel, "The Sarts in the Khanate of Khiva", *Journal of Asian History*, 1978, XII/2 : 120-151.]

9. [Cette épithète *sart* n'ajouterait-elle pas plutôt la connotation de "musulmans" ?]

10. Burdukov 1935 : 49. [En fait, Burdukov, pages 49 et 67, donne pour noms de ces deux ancêtres kirghiz (en kalm. *buurud*) Teeke et Tügülbai.]

11. [Karakol a été dénommé Prževal'sk en 1889 en souvenir de l'illustre explorateur de l'Asie centrale, Nikolaj Prževal'skij (1839-1888), qui y était passé en 1885 et, surtout, y était mort, sur le chemin d'une expédition, en 1888 ; *cf.* Donald Rayfield, *The Dream of Lhasa*, Londres, 1976 : 181, 198 *sq*. Karakol a retrouvé son premier nom entre 1921 et 1939.]

12. [Sur le soulèvement des Dungan à travers l'Ouest chinois, voir Wen-djang Chu, *The Moslem Rebellion in Northwest China, 1862-1878*, La Haye-Paris, 1966.]

13. [Il en est resté des toponymes mongols, comme ceux signalés ci-dessus, n. 6.]

14. [Mais probablement aussi parce qu'ils avaient une certaine connaissance personnelle de l'agriculture, comme cela a été dit plus haut.]

15. [*bay* : richard, selon la terminologie kirghiz ; *manap* : membre de l'aristocratie, selon la structure sociale kirghiz, qui, dépourvu de fortune propre, vivait à la charge de la population qu'il gouvernait et disposait des biens de celle-ci.]

16. [kirghiz *kuurmač* : "céréales grillées (froment, orge, etc.)".]

17. [kalmak *zaturan*, peut-être identique au kalmouk *zadaraan* : "ce qui est dissous (ou ouvert, déployé)".]

18. [Les *boortsg* (mongol class. *boγursaγ* ou *boγurcuγ*), "beignets", sont restés jusqu'à maintenant, même chez les émigrés en Occident, le mets festuel favori de tous les Kalmouks.]

19. [*Žeerenbaj* est un ethnonyme d'origine kirghiz, formé de *žeeren/žejren/žeerde* : "roux", et *baj* : "un *bay* (seigneur, maître)".]

20. [Kirg. *kyzyl-sakal*, littéralement "Barbes rouges", ethnonyme qui tend à évoquer une idée d'insoumission.]

21. Suxareva 1966 : 134-135. [Signalons qu'en 1820, le baron G. de Meyendorf notait : "Quelques centaines de Kalmouks habitent Boukhara ; quelques-uns possèdent des terres près de cette ville, mais la plupart sont militaires" (1826 : 176).]

BIBLIOGRAPHIE

ABRAMZON, S. M.
1960 "Êtničeskij sostav kirgizskogo naselenija Severnoj Kirgizii" (Composition ethnique de la population kirghiz de la Kirghizie septentrionale), *Trudy kirgizskoj arxeologo-ĉtnografičeskoj êkspedicii*, IV. Observations de 1953-55 : 91-92.
1971 *Kirgizy i ix êtnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazy* (Les Kirghiz et leurs liens ethnogénétiques et historico-culturels), Léningrad, 403 p. Observations de 1953-55 : 28-34.

ALYMBAEVA, B.
1966 "K voprosu o sbliženii narodov Kirgizii" (À propos du rapprochement entre les peuples de Kirghizie), *Trudjaščiesja Kirgizii v bor'be za stroitel'stvo socializma i kommunizma* (Les travailleurs de Kirghizie dans la lutte pour la construction du socialisme et du communisme), Frunze. Observations de 1966 : 207-212.

ARISTOV N. A.
1896 "Zametki ob êtnografičeskom sostave tjurkskix plemen, narodnostej i svedenija ob ix čislennosti" (Remarques sur la composition ethnographique des peuplades et peuples turcs, et informations sur leurs effectifs), *Živaja Starina* (L'antiquité vivante), III-IV.

BARTOL'D V. V.
1963-77 *Sočinenija* (OEuvres complètes en 9 volumes), Moscou.

BURDUKOV, A. V.
1935 "Karakol'skie Kalmyki (Sart-Kalmaki)" (Les Kalmouks du Karakol : les Sart-Kalmak), *Sovetskaja Êtnografija* (L'ethnographie soviétique), 6. Observations de 1929 : 47-48.

DONDUKOV, Š. [U-Ž]
1973 "Nekotorye jazykovye osobennosti govora issyk-kul'skix Sart-Kalmykov (Ojratov) v sravnitel'nom osveščenii s mongol'skimi i kirgizskimi jazykami" (Quelques particularités linguistiques du parler des Sart-Kalmouks ou Oïrat de l'Issyk-kul', à la lumière d'une comparaison avec le mongol et le kirghiz), *Olon ulsyn mongolč êrdêmtnij II ix xural* (2e Congrès international des mongolisants), Ulan-Bator : 166-172.
1975 "O nekotoryx jazykovyx osobennostjax issyk-kul'skix Kalmykov (v sravnitel'nom osveščenii s kirgizskim i burjatskim jazykami)" (À propos de quelques particularités linguistiques des Kalmouks de l'Issyk-kul', à la lumière d'une comparaison avec le kirghiz et le bouriate), *Problemy altaistiki i mongolovedenija* (Problèmes d'altaïstique et d'études mongoles), II, série linguistique, Moscou.

Enzyklopaedie des Islām
1913-36 Bd I-IV, Leyde/Leipzig. (Existe aussi en versions anglaise et française, mais Bartol'd a écrit en allemand ses notices à cette encyclopédie, ici utilisées selon la traduction russe parue dans ses oeuvres complètes.)

JOCHELSON, W.
1928 *Peoples of Asiatic Russia*, The Americam Museum of Natural History, 277 p. D'après des observations russes de 1920 : 106.

KOZLOV, P. K.
1896 "Rekognoscirovka severnogo berega ozera Bagraš-kulja" (Reconnaissance de la rive nord du lac Bagraš-kul'), *Trudy Tibetskoj êkspedicii 1889-1890 gg.* (Travaux de l'expédition tibétaine de 1889-1890), Saint-Pétersbourg, 3e partie.

MEYENDORF, Georges de
1826 *Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820...*, Paris. Observations de 1820 : 176.

MIKLAŠEVSKAJA, N. P.
1956 "Somatologičeskie issledovanija v Kirgizii" (Recherches somatologiques en Kirghizie), *Trudy kirgizskoj arxeologo-êtnografičeskoj êkspedicii*, I, Moscou. Observations de 1953-55.

Narody mira : Narody Vostočnoj Azii
1965 (coll. Peuples du Monde, t. Peuples de l'Asie orientale), Moscou-Léningrad : 636-637.

Narody Srednej Azii i Kazaxstana
1963 (Peuple de l'Asie moyenne et du Kazaxstan), Moscou, II : 156.

"Raspredelenie naselenija Kirgizskoj SSR po nacional'nosti i jazyku"
1973 (Répartition de la population de la République kirghiz, par nationalités et par langues), *Itogi vsesojuznoj perepisi naselenija 1970 g.* (Résultats du recensement national de la population en 1970), Moscou, IV, tabl. 22.

SUSEEVA, D. A.
1973 "K probleme sootnošenija kalmyckogo jazyka i kalmyckix dialektov" (Le problème de la corrélation entre langue et dialectes kalmouks), *Soveščanie po obščim voprosam dialektologii, istorii jazyka. Tezisy dokladov i soobščenij* (Conférence sur des questions générales de dialectologie et d'histoire de la langue. Sommaires des rapports et communications. Erevan, 2-5 octobre 1973), Moscou : 42-43.

SUXAREVA, O. A.
1966 *Buxara. XIX- načalo XX veka (Pozdnefeodal'nyj gorod i ego naselenie)* (Bukhara au XIXe et au début du XXe siècle. La ville à la fin de l'époque féodale et sa population), Moscou : 134-138.

TENIŠEV, Ê. R.
1976 "O jazyke Kalmykov Issyk-kulja" (À propos de la langue des Kalmouks de l'Issyk-kul'), *Voprosy Jazykoznanija* (Questions de linguistique), 1. Observations de 1973 : 82-87.

VALIXANOV, Č.
1964 "Geografičeskij očerk zailijskogo kraja" (Esquisse géographique de la région du Zailijskij [Alatau]), *Sobranie sočinenij* (OEuvres complètes, 5 tomes, 1961-68), Alma-Ata, III : 23.

VINNIKOV, Ja. R.
1962 "Rodoplemennoj i êtničeskij sostav naselenija čardžouskoj oblasti Turkmenskoj SSR i ego rasselenie" (Constitution clanique et ethnique de la population de la région de Čardžou en République turkmène, et son établissement), *Trudy Instituta Istorii, Arxeologii i Êtnografii AN Turkmenskoj SSR* (Travaux de l'Institut d'histoire, d'archéologie et d'ethnographie de l'Académie des sciences de la République turkmène), Ašxabad, série ethnographique, IV : 100-101.
1969 *Xozjajstvo, kul'tura i byt sel'skogo naselenija Turkmenskoj SSR* (Économie, culture et mode de vie de la population rurale de la République turkmène), Moscou : 59-60.

Résumé

Le petit groupe des Kalmak de l'Issyk-kul', en République soviétique de Kirghizie (3 587 individus au recensement de 1970), est, de nos jours, totalement intégré à ses voisins kirghiz du point de vue ethnique, culturel et linguistique. Il remonte en fait à six *somon* de Mongols occidentaux ou Oïrat, dits Ȫlöd qui, en 1864, ont fui les troubles sanglants du Turkestan chinois (ou Turkestan oriental). Nomades de type traditionnel, les Kalmak ont adopté le jardinage et l'agriculture à partir des années trente. Déjà convertis à l'islam dans leur habitat précédent du Turkestan oriental, ils ont rapidement abandonné l'écriture des Mongols occidentaux pour l'alphabet arabe.

Abstract

The small group of Issyk-Kul' Kalmak settled in the Kirghiz Soviet Republic (population 3.587 at the 1970 census) is now completely integrated with its Kirghiz neighbours from the ethnic, cultural and linguistic points of view. It is in fact descended from six *somon* of the Western Mongols or Oirat, known as the Ȫlöd, who fled from the bloodthirsty disturbances in Chinese Turkestan (or East Turkestan) in 1864. Traditional nomads, the Kalmak have practised gardening and agriculture since the 1930s. They have been converted to Islam in their previous home of East Turkestan, and soon abandoned the Oirat script in favour of the Arabic alphabet.

À PROPOS DE L'ORTHOGRAPHE DU MONGOL EN ALPHABET LATIN

par
Tchoï. Loubsangjab

Alors que l'unanimité s'est faite aujourd'hui chez les mongolisants utilisant l'alphabet latin quant à la notation de la plupart des consonnes et de la totalité des voyelles brèves du mongol moderne, persistent pour quelques consonnes et pour les voyelles longues des différences de transcription selon les auteurs. Aussi, bien que le mongol moderne – le khalkha de République populaire de Mongolie – ne constitue qu'une seule langue, ses phonèmes, ses morphèmes et certains de ses mots ont été notés de façons différentes par les mongolisants, même lorsque ceux-ci étaient ressortissants d'un même pays. Cet état de choses est source de désagrément pour les étudiants de divers pays et compromet les essais pour parvenir à un accord unanime des spécialistes de la langue mongole.

Il n'est pourtant pas impossible d'arriver à harmoniser la transcription, en favorisant l'écriture des formes les plus simples et les plus courantes ; ceci doit s'effectuer en se fondant sur les études phonétiques, morphologiques et typologiques récentes, et en prenant pour base les dialectes du centre de la Mongolie, car on peut aisément y trouver des caractères communs à la plupart des dialectes du mongol moderne.

L'alphabet latin a déjà été employé pour noter le mongol actuellement parlé par nombre de mongolisants, tant dans leurs grammaires et leurs manuels que dans les transcriptions des textes présentés dans leurs travaux (*cf.* N. N. Poppe, par exemple, dans son ouvrage *Khalkha-Mongolische Grammatik*, 1951). Nous pensons qu'établir

une véritable orthographe du mongol moderne en alphabet latin ne présente pas de difficulté particulière à condition d'utiliser les résultats de l'ouvrage ci-dessus mentionné.

1. En effet, on constate une uniformité des notations pour l'écriture des consonnes *n, x, t, d, m, l, s, š, r, p* et des voyelles brèves *a, e, i, o, u, ö, ü*. Seules les huit consonnes *ng, b, y, g, dz, dž, ts, tš* et les voyelles longues ont des formes qui varient selon les auteurs.

Certains collègues de mon pays et de l'étranger et moi-même, nous sommes alors concertés pour déterminer quelles lettres latines convenaient le mieux à l'écriture manuscrite et à la dactylographie, lesquelles étaient le plus fréquemment rencontrées chez les mongolisants, lesquelles se prêtaient le mieux à des fins didactiques pratiques. Notre réflexion a abouti à la sélection des lettres suivantes pour la notation du mongol moderne.

voyelles longues :	*á, é, í, ó, ú, ő, ű*		
consonnes :	*b*	pour *b*	ou *w* ou *p*
	g	pour *g*	ou γ
	j	pour *dz*	
	ǰ	pour *dž*	
	c	pour *ts*	
	č	pour *tš*	
	y	pour *j*	
	ng	pour *ŋ*	et *ng*

Ce choix ne reflète pas seulement ma propre opinion, mais résulte également de l'examen des lettres utilisées jusqu'à présent par maints mongolisants dans leurs ouvrages respectifs. Avant d'en exposer les raisons, je voudrais rappeler au lecteur quelles lettres sont ordinairement employées par la majorité des auteurs.

Si l'on se place d'un point de vue purement graphique, on remarque d'abord que beaucoup des lettres utilisées jusqu'à présent par les mongolisants sont constituées d'éléments disparates : ainsi *öö* et *üü* comportent six éléments ; *ȫ* ou *ǖ* non seulement exigent chacun quatre signes distincts, mais encore leur différence de hauteur d'avec les autres lettres les rend malcommodes, en particulier en dactylographie où il faut fréquemment rajouter des signes à la main.

Il existe en effet trois procédés de représentation des voyelles longues en mongol. L'un consiste en la duplication de la voyelle : *aa, ee, ii, oo, uu, öö, üü*. Un second procédé pour marquer la longueur de la voyelle consiste à la surmonter d'un trait horizontal ; bien que cela soit assez pratique lorsqu'il s'agit de simples lettres isolées, cela devient très embarrassant lorsque la lettre exige déjà un signe au-dessus d'elle : c'est ainsi que l'écriture de *ȫ* et de *ǖ* nécessite une réalisation sur trois niveaux ; il serait certainement préférable d'ajoindre un signe complémentaire à la lettre après la frappe. Le troisième procédé est celui qui me paraît le plus commode : les lettres qui comportent alors le plus de signes ne sont qu'au nombre de deux : *ö́* et *ǘ* ; elles se composent de trois signes chacune lorsqu'on les écrit à la main et n'obligent pas à changer de corps de caratères à la machine à écrire.[*]

2. De l'avis de maints spécialistes comme N. Poppe, Y. Rinchen, S. Lubsanvandan, le système de clôture consonantique de la syllabe *(debisgerlexe yoso)* persiste en mongol moderne ; c'est ainsi qu'on y distingue neuf consonnes pouvant jouer ce rôle : *b, n, g, r, s, d, m, l, ng*. Ceci implique que toutes les autres sont toujours suivies de voyelles en milieu de mot comme en fin de mot. (Ce principe est fondamental dans les divers dialectes des langues mongoles qui, comme on le sait, diffèrent surtout en phonologie et en lexicologie mais partagent sensiblement les mêmes règles de formation et de structure des mots.)

Il est tout à fait justifié que la plupart des mongolisants, lorsqu'ils transcrivent des mots mongols, conservent les voyelles situées à l'intérieur des syllabes qui suivent la syllabe initiale d'un mot. Par exemple, *debisger, tülxixe, dabasa, bügüde, öbörmicö, ömönö*, etc.

---

[*] L'auteur se base sur une machine dont le clavier comporte une touche libre pour les accents aigus, ou des touches pour chacune des voyelles avec accent aigu.

En conservant, comme dans les exemples ci-dessus, les voyelles qui se trouvent en syllabe non première, il est possible d'écrire correctement les racines, les radicaux et les suffixes du mongol moderne, sans changer ni faire disparaître arbitrairement aucun phonème ni élément de morphème.

En revanche, l'abandon ou le déplacement de voyelle(s) de la dernière ou de la pénultième syllabe de quelque mot que ce soit nous semble indésirable : ce procédé entraîne des confusions lors de la recherche des mots dans les dictionnaires et fait obstacle à la compréhension et à la maîtrise de la langue moderne par les étudiants tant nationaux qu'étrangers, ainsi que les écoliers du primaire et du secondaire, en compliquant l'enseignement et en ralentissant l'apprentissage de la lecture et de l'écriture.

3. Considérons maintenant d'un point de vue théorique les éléments que l'on appelle suffixes en mongol ; ils ne participent pas en fait de la morphologie et mériteraient d'être dits suffixes "de relation", car leur fonction est essentiellement syntaxique. Ces suffixes "de relation" ne sont pas flexionnels, car il n'y a pas en mongol de flexion quand un suffixe est attaché à un mot ; en d'autres termes, les suffixes s'accrochent mécaniquement. Exemples : *morindo, morión, moritoi, xaridsa, samig, xadaní*, etc. Il est clair qu'il s'agit d'une simple juxtaposition et non d'une flexion, comme cela se produit dans des langues indo-européennes.

Je voudrais illustrer ici le traitement des suffixes que je propose.

3.1. Les suffixes nominaux *-ín (-yin, -un/-ün)* s'attachent à la fin des mots terminés en consonne aussi bien qu'en voyelle, par exemple :

galín	de feu
dargaín	de chef
xonocoín	d'hôte pour la nuit
julaín	de lampe

Il est préférable d'écrire toujours *-ín* sans variante graphique, car il y a très peu de différences dans la prononciation du *í* de *-ín*, qu'il se trouve dans un mot à voyelles d'avant ou d'arrière. Le

suffixe *-í* est l'un des allomorphes du suffixe *-in* mentionné ci-dessus :

taní	votre
güní	de jument

-í ne se trouve qu'immédiatement après la terminaison d'un nom ayant *n* en finale, comme :

xoniní	de mouton
maní	de nous

3.2. *-da*^{4}/*-ta*^{4} *(< -du/-dü ∿ -tu/-tü ; -dur/-dür ∿ -tur/-tür)*. En réalité, la forme moderne correcte des suffixes est *-da*^{4}/*-ta*^{4}, et nous nous inscrivons en faux contre l'opinion de certains mongolisants qui considèrent que les formes des suffixes sont simplement les formes des consonnes *-d/-t* non suivies de voyelles. D'ailleurs, des spécialistes du mongol tels que B. Ya. Vladimircov, Y. Ramstedt, A. Mostaert, N. N. Poppe, Y. Rinchen, S. Lubsanvandan, Sh. Ozawa, G. Kara, C. Humphrey sont tous d'avis que le prétendu *-d/-t* est en fait *-da/-ta* en mongol moderne, comme le lecteur pourra en trouver confirmation dans leurs ouvrages.

-ta^4 *(= -ta, -te, -to, -tö)* se trouve après les noms terminés en *b, g, r, s, t* et *d*, tandis que *-da*^{4} *(= -da, -de, -do, -dö)* se rencontre après toutes les autres consonnes et voyelles. Exemples : *Dulmada, tergende, böxödö, jergede, üsügte, ulusta, ebte, gabta.*

3.3. Le suffixe *-íg* se rencontre après tout substantif terminé en consonne ou en voyelle. Il n'y a que deux exceptions :
– lorsque le suffixe *-íg* est attaché à un mot terminé par une voyelle longue, le *í* long de *-íg* est alors phonologiquement amuï et le *g* restant est rattaché directement à la voyelle longue. Exemples :

lág	bougie
bőg	chamane
xoršióg	coopérative
yilág	mouche
xašiág	enclos

– lorsque le suffixe *-íg* est situé immédiatement après un mot en *i* final, tel que *xoni, oni, xani*, etc., les mongolisants jugent alors qu'il peut y avoir deux variantes graphiques : *xoni'íg* ou *xoníg* pour *xoni*.

3.4. *-ár*[4] *(= -ár, -ér, -ór, -őr)* peuvent se lier à des noms se terminant aussi bien en voyelle qu'en consonne ; si le suffixe se trouve après une voyelle autre que *i*, il est assimilé par cette voyelle.

xanidr	grâce à un compagnon
erdeniér	grâce à des trésors
exér (exeér = exe + ér)	depuis le début
dargár (dargaár = darga + ár)	par le chef
silér	par la crête

3.5. *-tai*[4] *(= -tai, -tei, -toi, -töi)* peuvent être suffixés à tous les noms, qu'ils aient une consonne ou une voyelle en finale. Exemples :

axatai	avec frère(s)
egečitei	avec soeur(s)
ödötöi	avec plume(s)
onggocotoi	avec plaine(s)

3.6. *-án*[4] *(= -án, -én, -ón, -őn ; < -ban/-ben ∿ -iyan/-iyen)*. J'appelle "suffixe du défini" *-án*[4] qui est écrit de façon presque identique dans les travaux des mongolisants : *-án* ou *-aŋ* ou *-ã* ou *-an*, et non *-aa*. Ainsi, dans son *Khalkha-Mongolische Grammatik*, N. N. Poppe le transcrit au moyen de *-an*. Voici plusieurs cas relevés :

aradán	son peuple
exe oronón	sa propre patrie
tergén (terge + én)	son véhicule
öbölőn	pour tout l'hiver
üsügén	de sa propre lettre
üsüginxén	pour sa propre lettre

Il n'y a aucune raison des points de vue phonologique et morphologique d'exclure la finale *n* ou *ŋ* de la langue mongole moderne.

J'ai exposé ces principes de graphie latine du mongol moderne — après m'être concerté avec le professeur G. Kara (Hongrie), les docteurs U. Vacek et J. Sima (Tchécoslovaquie), J. A. Grabari (U.R.S.S.), C. Humphrey (Angleterre), S. Luvsangvangdan et Mömö (Mongolie) — dans un de mes ouvrages intitulé *Manuel d'écriture mongole* et publié en Tchécoslovaquie en 1982. Cette écriture aux règles orthographiques claires est très commode à utiliser ; elle résulte tout simplement de la compilation des expériences fondamentales de beaucoup de mongolisants

en ce qui concerne la transcription et les graphies en alphabet latin des phonèmes du mongol moderne.

Je souhaite par ailleurs que ces principes de graphie latine puissent avoir encore une autre utilité, en servant de base commune à la transcription correcte en alphabet latin de nombre de dialectes et de langues mongoles. Ainsi, *gajar* dans les dialectes du centre s'écrira *gaǰar* dans le dialecte caxar par l'adjonction d'un seul signe au-dessus du *j*. Quant à *sain* ("bon") en dialecte du centre, il suffira de transformer sa consonne initiale en *h* pour obtenir *hain* en dialecte bouriate, car la principale différence entre tous les dialectes mongols est d'ordre phonologique et non typologique. S'il est nécessaire de décrire en détail les spécificités dialectales, il va de soi que l'on sera en droit d'avoir recours à des lettres et signes supplémentaires suivant les besoins.

Remarques additionnelles.

Dans un souci de simplification, le γ et le *g* sont représentés uniquement par *g* dans l'orthographe, car la distinction, phonétique, entre γ et *g* se répartit en fait de façon évidente d'après les occurrences. En d'autres termes, il est clair qu'il s'agit d'allophones d'un seul et unique phonème.

Il est à noter que le phonème *b*, lui aussi, se distribue selon plusieurs allophones *(b, w, x, f, p)*, et ceci même dans un seul mot *(debter, dewter, dexter, defter, depter)* ; nous pourrions citer beaucoup d'autres exemples semblables, ainsi *xaptagai, dep dep alxaxa* (jamais *dew dew alxaxa*), etc. C'est pourquoi, en lieu et place de tous ces allophones, nous jugeons préférable d'utiliser la forme de base du phonème *b*, dans l'orthographe latine. De cette façon, nous préférons noter *xabar* plutôt que *xawar*, car il est plus facile de comprendre le *w* de *xawar* comme un allophone de *b* qui apparaît entre deux voyelles. Il y a d'ailleurs des mongolisants qui utilisent la forme *b* au lieu de *w* (*cf. boobo, in* Beffa et Hamayon, *Éléments de grammaire mongole*, Paris, 1976 : 47).

Il ressort des travaux des mongolisants du siècle dernier que, dans la langue mongole pré-classique et moderne, les consonnes ne se regroupent pour ainsi dire jamais, si ce n'est dans le cas d'un tout

petit nombre d'onomatopées. Par conséquent, *elst, ulst, elč, arc,* etc. doivent être écrits en mongol moderne sous les formes de *elesete, ulusta, elči, arca,* etc., car les études morphologiques et typologiques basées sur le mongol moderne, depuis Ramstedt jusqu'à nos jours, démontrent que terminer une syllabe ou un mot en y accolant plusieurs consonnes procède d'une démarche tout à fait artificielle et non linguistique. Les transcriptions du folklore effectuées par de nombreux mongolisants ainsi que les matériaux correspondant au mongol parlé mettent aussi parfaitement en évidence l'inexistence de ces étranges groupes de consonnes en fin de syllabe ou à la finale d'un mot.

Ajoutons que le principe de l'orthographe de toute langue doit être fondé sur l'analyse d'un discours calme et pondéré et non d'une élocution rapide et précipitée. Modifier arbitrairement la forme du radical d'un mot – éliminer du radical quelque voyelle que ce soit *(siljixe egešig)* – relève d'une certaine ignorance.

(Oulan-Bator)

Résumé

L'article reprend les principes d'orthographe du mongol moderne en alphabet latin déjà explorés par l'auteur dans un de ses ouvrages, publié en Tchécoslovaquie.

Après avoir discuté de la transcription adoptée pour noter certaines consonnes et les voyelles longues, il justifie le parti pris suivi de conserver dans l'écriture toutes les voyelles brèves et illustre sa position par des exemples tirés de l'adjonction au radical des suffixes de cas nominaux. Pour conclure, il attire l'attention des chercheurs sur l'efficacité de cette notation pour transcrire non seulement le xalx mais également les autres dialectes mongols.

L E M O N G O L E N A L P H A B E T L A T I N

Abstract

This paper deals with the rules for writing modern Mongolian in Latin script ; these rules have already been investigated in a book published in Czecoslovakia.

The author discusses the transcription adopted for some consonants and long vowels, then justifies the deliberate preservation in writing of all short vowels and illustrates his position through examples taken from the adjunction to the root of suffixes of noun cases. In conclusion, he draws Mongolists' attention to the practibility of such a notation in transcribing non only the Xalx but also the other Mongolian dialects.

IN MEMORIAM JADAMŽAVYN CEVEL
(1902-1984)

par

Françoise Aubin

La disparition d'un savant, qui emporte à jamais avec lui le secret de son génie propre et de son savoir accumulé, est toujours ressentie par ses admirateurs comme une perte irréparable. S'il est bien quelqu'un à l'égard duquel les habitués d'*Études mongoles* doivent éprouver ce sentiment, c'est Jadamžavyn Cevel (Jadamzab-un Cebele). Cevel ?... Disons plutôt "le Tsevel", comme on dit chez nous le Larousse ou le Petit Robert, et laissons-nous aller à imaginer ce que représenterait pour nous ce Larousse ou ce Robert s'il n'existait pratiquement pas d'autre dictionnaire moderne nous expliquant notre langue sans passer par l'intermédiaire d'une langue étrangère.

La biographie de Ja. Cevel est d'une simplicité qui reflète à elle seule la personnalité de cet homme modeste, effacé, tout entier absorbé par son oeuvre. Né sous l'ancien régime, dans une belle région de montagnes, dans le sud de la partie centrale de la Mongolie extérieure (future République populaire de Mongolie), près de l'endroit où s'est développée de nos jours la capitale de l'aïmag du Bajan-xongor, à Talyn-tolgoj (actuel somon de Galuut), il est d'abord berger chez son père comme tout enfant mongol de cette époque. Après que la Mongolie extérieure s'est séparée de la Chine (en 1912) et s'est proclamée autonome, il a l'occasion d'apprendre à lire auprès d'un lettré emigré de Mongolie intérieure (ou Mongolie chinoise), le *xarčin* Mönx-Togtox (ou Möngke-Toγtaqu selon l'orthographe traditionnelle), connu à Urga comme traducteur de romans chinois.

Juste après la révolution mongole en 1921, il commence à travailler comme secrétaire de l'administration locale de la bannière

(xošuun/qošiγun), puis auprès de l'administration de l'Arxangai. De 1927 à 1929, son expérience lui vaut d'être déjà l'adjoint du ministre de l'Instruction publique (un ministère créé en 1924 sur la base du département de l'Éducation existant depuis 1921 auprès du ministère de l'Intérieur). En 1929, il a la joie d'entrer au Comité scientifique fondé fin 1921 par le savant bouriate Žamcarano : c'est cet organisme qui, une fois bien développé et fort de trois cents membres appartenant à diverses disciplines littéraires et scientifiques, va devenir l'Académie des sciences de R.P.M. (BNMAU-yn Šinžlex uxaany Akademi), sur le modèle de l'Académie des sciences d'U.R.S.S. (pour nous un mélange de C.N.R.S. et d'Académie des inscriptions et belles-lettres). Ja. Cevel va rester chercheur au département – puis institut – de langue et de littérature (Xel zoxiolyn xüreelen) jusqu'à sa retraite en 1968, faisant peu parler de lui, bien qu'honoré à plusieurs reprises de médailles et d'ordres divers.

À la fin des années cinquante, il publie coup sur coup une série de petits fascicules – sorte d'articles élargis – sur les traditions mongoles, qui sont maintenant considérés comme des classiques de l'ethnographie mongole :

– *Mongol böxijn tuxaj* ("Sur la lutte mongole"), Ulaan-Baatar, 1956.
– *Mongolyn cagaan idee* ("La nourriture blanche mongole", *i.e.* les dérivés du lait), Ulaan-Baatar, 1959 (*Studia Ethnographica*, I/6a, 19 p.).
– *Mongolčuudyn erxemledeg öngö* ("Les couleurs favorites des Mongols"), Ulaan-Baatar, 1959 (*Studia Ethnographica*, I/6b, 5 p.).
– *Mongγol alban bicig-ün ulamzilal (Mongol alban bičgijn ulamžlal)* ("La tradition des documents administratifs mongols"), Ulaan-Baatar, 1959 (*Studia Mongolica* I/22, 22 + 4 p.).

Plus tard encore, il publie de petits articles sur la nourriture mongole, par exemple :

– "Mongolčuudyn xool xünsee beltgež bolovsruulax arga barilyn tuxaj temdeglel" ("Notes sur les modes de préparation des denrées alimentaires mongoles"), *Studia Ethnografica*, IV/4 (1969), 40 p.
– "Mongol ündesnij xüns težeel" ("La nourriture nationale mongole"), in *Töv Azijn irgenšild nüüdelčdijn rol'* ("Le rôle des nomades dans la civilisation de l'Asie centrale"), Ulaan-Baatar, 1974, 307-311.

Il est aussi, épisodiquement, journaliste à la revue *Orčin Üjejn Mongol uls* ("La Mongolie contemporaine", ou dans sa version

russe, *Sovremennaja Mongolija*), pour les rubriques de caractère ethnographique. Et, en souvenir de son passage au ministère de l'Instruction publique, il compose sept chrestomathies *(Utga zoxiolyn unšix bičig)* destinées à transmettre une bonne culture mongole aux élèves du secondaire.

Mais là n'est pas l'essentiel ; l'oeuvre qui lui vaut la reconnaissance des mongolisants est son remarquable dictionnaire, le *Mongol xelnij tovč tajlbar tol'* ("Petit dictionnaire raisonné de la langue mongole", Ulaan-Baatar, 1966, 911 p.), un travail pour lequel, certes, il a été aidé entre 1949 et 1964 (date de l'achèvement) par les jeunes linguistes du Comité (Académie) des sciences, notamment le "rédacteur"[1] du volume, X. Luvsanbaldan, qui, depuis lors, s'est spécialisé dans l'ethno-linguistique des Mongols occidentaux. Mais le fond de l'oeuvre, son orientation surtout portent la marque indubitable de Ja. Cevel. Celui-ci a en effet voulu en faire un conservatoire de la terminologie concernant les us et coutumes mongols, en quelque sorte un inventaire ethnographique. L'ethnologue découvre donc un matériel inépuisable dans les quelque trente mille mots xalx ainsi recensés en alphabet cyrillique et en graphie traditionnelle ouigouro-mongole, avec les principales significations du mot et ses composés. On peut dire, sans crainte d'exagération, que 1966, date de la parution du dictionnaire, a marqué un changement dans les conditions de travail des mongolisants.

Et l'admirable de l'histoire, c'est qu'elle ne s'achève pas avec la disparition de son promoteur. Le fils de Ja. Cevel, Cevelijn Šagdarsüren (ou plutôt Ts. Chagdarsürüng, comme il orthographie lui-même son nom dans ses nombreux articles rédigés en français même s'ils sont publiés en Mongolie), continue l'oeuvre de son père. Lui aussi linguiste et ethnographe, auteur de multiples travaux sur les traditions mongoles[2], se consacre maintenant à la lexicographie orientée vers l'ethnographie : il est le collaborateur d'un dictionnaire mongol-français actuellement sous presse en France ; et il semble qu'il veuille réviser et augmenter le dictionnaire de son père en aménageant les fiches laissées par celui-ci.

1. En Mongolie comme en U.R.S.S., nul ouvrage ne peut paraître sans le contrôle d'un "rédacteur" choisi parmi les collègues de l'auteur, de telle sorte que chaque auteur se trouve être un jour ou l'autre le "rédacteur" de celui qui a joué précédemment ce rôle envers lui.

2. Notamment, en collaboration avec ce X. Luvsanbaldan qui a été le "rédacteur" du dictionnaire, une défense ethnographique et érudite autour du thème de l'écriture et de la terminologie : *Mongolčuudyn üseg bičig, üg xellegijn tüüx garlaas* ("Alphabets des Mongols et origine historique d'expressions diverses", Ulaan-Baatar, 1971, petit format, 72 p.).

COMPTES RENDUS

Guillaume de RUBROUCK, envoyé de Saint Louis, *Voyage dans l'Empire mongol*. Traduction et commentaire de Claude et René Kappler. Préface de Jean-Paul Roux. Paris, Payot, 1985, 318 p., cartes, ill., tabl. bibliogr., index (Bibliothèque historique).

Avec la parution de ce livre, le lecteur français aura enfin le plaisir de pouvoir cheminer, près de deux cents pages, en compagnie de Guillaume de Rubrouck dans le long périple qui le mena du Pont-Euxin jusqu'à Qaraqorum, capitale de l'Empire mongol. Immense voyage dans l'espace certes – près de seize mille kilomètres furent ainsi parcourus –, mais aussi étonnant voyage dans le temps, puisque le curieux du XX[e] siècle peut ainsi approcher un personnage du Moyen Âge, et même entrer de plain-pied dans son intimité, partager ses peines et ses souffrances sur ce long itinéraire, goûter ses surprises, vaincre ses appréhensions, être séduit peu à peu malgré les difficultés incroyables du trajet par l'enjeu de la mission, se laisser fasciner par ces peuples mystérieux des confins orientaux, apprendre à les connaître, à les reconnaître en tant qu'êtres humains, eux aussi, et non monstres sortis du noir Tarare, à les estimer bien souvent, enfin à regretter de les laisser pour retrouver les côtes familières de la Méditerranée et les usages occidentaux... Et quel compagnon que le moine Guillaume pour un tel voyage !

Né en Flandre vers 1215, franciscain, ami de Saint Louis, il est dans la force de l'âge lorsque ce roi lui confie en personne une mission auprès des chefs mongols dont on croit que certains sont devenus

chrétiens. Il est chargé d'observer les moeurs, l'organisation, la puissance militaire, de sonder les intentions de ces barbares, de leur prêcher la bonne parole, de nouer des contacts avec eux car, comme de deux maux on choisit souvent le plus éloigné, l'idée a effleuré l'Occident de s'allier avec ces peuples, terribles certes, mais qui pourraient prendre à revers les Sarrasins pour le plus grand bien de la chrétienté.

Sans statut d'ambassadeur, Guillaume doit se comporter avec encore plus d'adresse et d'habileté, sa présence suscitant une certaine méfiance chez ses interlocuteurs. Son échec, bien sûr, n'engagera que lui, ne rejaillira pas sur le prestige du roi de France, mais son sort n'en sera que plus précaire sans la protection que confère le statut diplomatique. S'il parviendra à mener à bien cette délicate mission, c'est grâce à ses multiples qualités qu'on découvre au fil des pages : courage et persévérance dans les difficultés, souplesse dans les rapports avec autrui mais sans faiblesse aucune, fermeté des convictions mais dans la tolérance, enfin le charme du bon vivant, curieux des êtres et des choses... surtout — et c'est là où son expérience est irremplaçable — un observateur rigoureux et fiable, dont le témoignage est de bout en bout parfaitement authentique.

Car il n'est pas le seul à avoir accompli, dans ce XIIIe siècle, le fabuleux voyage en Orient. Avant lui, Plan Carpin ouvrit la route, après lui Marco Polo alla plus loin encore, mais leurs récits n'ont ni la saveur ni l'exactitude de celui de Guillaume. La longue lettre qu'il écrivit à Saint Louis comme compte rendu de sa mission décrit celle-ci chronologiquement et en détail : tout y est de ce qu'il a vu et vécu, avec le pittoresque de l'exotique, mais sans les fantasmes et les délires de ses contemporains. Il est le témoin parfait, rêvé, des historiens de l'Empire mongol, et ceux-ci pourront méditer peut-être qu'ils doivent leur chance de posséder ce document unique aux tristes circonstances qui, contre son gré, empêchèrent Guillaume de relater de vive voix son expédition à Saint Louis : en effet, alors qu'ayant pris goût à l'aventure, il songeait à repartir, il fut bouclé à jamais par son supérieur dans un monastère de Rhodes, d'où il écrivit donc à Saint Louis ce remarquable rapport de mission.

Grâces soient rendues à Claude et René Kappler d'avoir ressuscité Guillaume pour un large public. Jusqu'à présent en effet, il n'existait pas, de son texte, une traduction française digne de ce nom. La seule traduction valable était celle, anglaise, de Rockhill (1900) mais faite d'après l'édition, imparfaite, de 1839, de l'original latin. Or la traduction que nous offrent Cl. et R. Kappler se base sur l'édition de 1929 due à Wyngaert, qui est le seul à restituer un texte latin fidèle à frère Guillaume.

Latinistes de formation, les auteurs nous livrent une traduction qui satisfait aux plus hautes exigences scientifiques — et on mesure l'ampleur de la tâche, sachant que le latin du XIIIe siècle fourmille d'embûches — et qui de surcroît témoigne d'un effort remarquable de compréhension de Rubrouck et de l'objet de son récit, étayé non seulement par une utilisation abondante et judicieuse des notes de Paul Pelliot et des précédents travaux sur Rubrouck, mais aussi par de multiples renvois comparatifs aux récits des autres voyageurs de l'époque.

Mais Cl. et R. Kappler ne se sont pas contentés de traduire et de commenter. Ils ont, dans leur introduction (pp. 9-80), à la fois solide, utile et aussi plaisante à lire que le récit de Rubrouck lui-même, su restituer la situation, l'époque et les conceptions du monde qui constituent la toile de fond d'une période de communications sans pareilles. Aussi l'on y trouve la reconstitution de l'itinéraire, le rétablissement du calendrier, l'histoire et la caractérisation des divers manuscrits, un tableau de l'Europe chrétienne médiévale. En fin de volume, des notes complémentaires, pour la plupart à caractère ethnographique (sur les différents peuples rencontrés — Naïman, Kerait —, sur les différentes religions en présence — nestorianisme en particulier —, sur les techniques — yourte, attelage, instruments de musique, etc.), nombreuses et fort bien conçues, contribuent à faire de ce livre un précieux ouvrage de référence pour le spécialiste, tout en élargissant le plaisir de lire du profane.

Marie-Lise Beffa

ROUX, Jean-Paul (en collaboration avec Sylvie Anne Roux), *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris, Fayard, 1985, 351 p., cartes, bibliogr., index.

Un élan manifeste a porté l'auteur tout au long de la rédaction de son ouvrage, et porte à son tour le lecteur tout au long de sa lecture ; il prend racine dans une longue familiarité avec les voyageurs du Moyen Âge auxquels, il y a vingt-cinq ans déjà, J.-P. Roux consacrait un petit livre, sous le même titre, dans la collection "Le temps qui court" des éditions du Seuil (Paris, 1961), s'y bornant à les présenter sommairement. Ici, le propos s'est élargi à une vue d'ensemble sur le monde médiéval, vue nouvelle à maints égards et sonnant juste, apte à séduire le lecteur, tandis que la maîtrise d'une documentation immense et lentement mûrie force son admiration.

C'est d'abord, dans les deux premiers chapitres, une revue du monde connu à l'époque, avec ses peuples, leurs religions qui s'affrontent, les mouvements qui les agitent : aussi bien les connaissances que l'Europe occidentale en a que les idées qu'elle s'en fait, forte de sa vérité chrétienne qui lui fait voir l'autre en monstre. Elle n'a pas du reste la maîtrise de la découverte du monde ; les Arabes ont été les seuls à ouvrir des voies en Afrique, et ils participent à l'exploration de l'Asie, au même titre d'ailleurs que les Persans et les Turcs, dont Roux souligne le rôle dans l'expansion orientale de l'islam. Ce sont les croisades qui ouvrent la mer Noire aux Latins et par là mènent à poser les premiers jalons de la marche vers l'Asie.

Cette marche connaît de 1250 à 1350 environ une phase exceptionnelle, qui concorde avec la période d'épanouissement de l'Empire mongol, et cesse avec lui. Ils sont nombreux à partir d'Europe, envoyés de la papauté et marchands, "mus par deux grandes avidités, dit Roux, l'avidité de l'or et l'avidité des âmes" (p. 219), et une centaine environ à laisser des récits, que l'on doit plus souvent au hasard d'une immobilisation — comme celle de Marco Polo retenu en prison — qu'à une décision préalable. L'école a fait son oeuvre : nombreux sont les lettrés, et les manuscrits circulent à profusion en attendant que Gutenberg ne facilite les choses (p. 304). Paris d'ailleurs, c'est "trente mille écoliers", rapporte, frappé, l'évêque turc venu de Chine

Rabban Çauma (p. 294). Et ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que de faire voir la réciprocité de ce mouvement de curiosité — même si le poids des écrits laissés de part et d'autre ne s'équilibre guère —, et que de situer dans le même tableau d'ensemble le Marocain Ibn Battuta, les moines célèbres comme Rubrouck, Plan Carpin et Monte Corvino, et la cohorte des aventuriers et des marchands.

Les chapitres 3 et 4 détaillent la progression de l'exploration de la Mongolie, de la Chine et de l'Inde. Puis l'auteur a la bonne idée, pour la suite, d'envisager les mêmes événements sous l'angle de certains thèmes bien choisis : "routes et périls", faisant ressortir les audaces et les peurs, "l'âme aventureuse", qui révèle la psychologie des voyageurs, "le bilan" et "les merveilles du monde", qui mettent en lumière l'évolution de la vue occidentale du monde grâce à leurs récits.

Ce sont ces trois derniers chapitres qui renferment les pages les plus originales et les mieux venues. L'auteur met à jour l'état d'esprit de l'Européen que la conscience de sa supériorité incite au voyage, à un voyage qui n'est pas une fuite mais prépare à un retour enrichi : "Le frère, consumé par la passion divine de l'apostolat, pouvait rêver d'âmes innombrables à conquérir ; le théologien, de colloques infinis avec tant de pensées infidèles ; le marchand, rebuté par l'intermédiaire musulman, d'acquisitions précieuses ; le financier, de trésors ; le soldat, de horions ; le joueur, de jeux ; le voluptueux, de voluptés inouïes ; le chasseur, de chasses miraculeuses... Tout n'est-il pas donné à profusion à qui va le prendre ?" (p. 301).

Tout d'abord, l'on ne retient des choses extraordinaires entrevues que ce que l'on a déjà choisi d'en savoir, comme jadis "en 670, l'évêque franc Arnulf, qui vit à Jérusalem un pilier qui ne projetait pas d'ombre : il eût pu en déduire qu'il était midi. Il y trouva la confirmation [...] que la Ville Sainte se trouvait au centre de l'univers" (p. 22). La rumeur au début du XIIIe siècle reconnaît dans les Mongols Gog et Magog ; et les voyageurs, abondant dans le sens de la rumeur, de décrire l'horreur d'hommes à têtes de chiens, comme si "ce nouveau monde [n'était] pas pour eux inconnu, mais plutôt jamais vu, comme pour le croyant le paradis ou l'enfer. Il existe. [...] Son altérité n'est pas relative, mais par donnée de base, absolue. Ainsi l'est l'au-delà dans les représentations de maints peuples dits primitifs :

tout y est inversé, la droite et la gauche, le haut et le bas, le bien et le mal, et rien ne peut y être pareil. Avec un tel préjugé, on peut s'attendre à tout, rien ne devrait surprendre sauf peut-être ce qui n'est pas assez différent" (pp. 255-256). Et l'on accepte "le miracle quel qu'il soit comme une manifestation normale de l'au-delà. [...] Quand le prodige est oeuvre des infidèles, parfois, dans de rares moments de clairvoyance, on soupçonne l'imposture. Le plus souvent [...] on enregistre le fait et on le met sur le compte du diable" (p. 217). Rares sont ceux qui, comme Jean de Monte Corvino et Guillaume de Rubrouck, par culture et par esprit critique, remettent en cause les idées reçues, s'efforcent de s'en tenir à ce qu'ils voient. La plupart sont influencés par les images convenues ou le goût de l'inouï. "Le plus crédule est Odoric de Pordenone, qui connaît au Tchampa des poissons qui font leur cour au roi et une limace plus grande que le clocher de Saint-Martin de Padoue" (p. 259) ou "un arbre portant des êtres humains de petite taille en guise de fruits" (p. 265). Et Mandeville — qui eut la grande habileté d'écrire sans avoir jamais voyagé les relations de voyage le plus lues — de parler des crocodiles comme "de serpents qui mangent les gens en pleurant" (p. 263). Ce que l'on demande en effet à ceux qui sortent du petit monde où l'on vit, c'est bien de faire connaître les merveilles d'ailleurs (*mirabilia* figure fréquemment dans les titres) ; mais curieusement, les jugements de valeur que portent les voyageurs par exemple sur les villes qu'ils visitent ou les visages qu'ils rencontrent, sont à peu près les mêmes que ceux que nous portons aujourd'hui (p. 299).

De fait, l'état d'esprit médiéval n'est, à fréquenter les voyageurs, ni si fermé ni si obscurantiste qu'on l'admet d'ordinaire ; du moins l'Europe chrétienne découvre-t-elle, en découvrant l'Orient, qu'elle n'est pas seule au monde ("nous les vrais chrétiens, nous ne sommes pas la dixième, pas même la vingtième partie des hommes", p. 65), et en vient-elle, sinon à se remettre en question, du moins à changer sa façon de voir l'autre : les Mongols ne sont plus Gog et Magog, mais reprennent leur place parmi les hommes (p. 234). L'attitude appropriée à leur égard est dès lors celle du guerrier ; le sentiment de supériorité ne cède pas, mais change d'objet : c'est la conquête qui perce. "Le voyage du mendiant était déjà une preuve d'orgueil", et puisque

les Occidentaux vont conquérir, "ils ont forcément l'âme des conquérants". "Toute l'attitude des conquistadores espagnols se pressent, et si l'on veut, avec elle les premiers signes du colonialisme. La nécessité de convaincre, la nécessité de capter les biens. Il ne manque que les moyens politiques, c'est-à-dire la puissance. Quand celle-ci viendra, ce sera le déchaînement de l'Occident dans l'Amérique découverte."

Mais vers l'Asie ? Les conditions politiques empêchèrent non seulement le perfectionnement de la découverte, mais même le maintien des positions acquises. Quand l'Empire mongol s'écroula, il n'y eut plus personne pour aller vers l'est. La parenthèse historique d'un siècle fut fermée. Elle n'avait eu lieu qu'à travers ces récits de voyage qu'elle avait inspirés.

L'élan de passion qui sous-tend l'écriture est porté par une plume alerte. Le texte est vivant, foisonnant, prolixe, aéré, et parfois franchement drôle. Un index des noms d'hommes et de peuples, une chronologie détaillée, des tableaux synoptiques et une bonne bibliographie complètent l'ouvrage. Son intérêt et le bonheur fréquent de l'expression font d'autant plus regretter deux défauts : l'absence de toute référence bibliographique dans le texte (certains procédés pouvaient pourtant satisfaire le spécialiste sans trop alourdir la lecture), mais surtout la surprenante négligence dans la correction des épreuves : coquilles multiples, fautes d'orthographe, phrases non finies... Comment l'éditeur – Fayard pourtant – peut-il avoir si peu de respect pour ses auteurs et ses lecteurs ?

Roberte Hamayon

ROUX, Jean-Paul, *La religion des Turcs et des Mongols*. Paris, Payot, 1984, 323 p., bibliogr., index. Bibliothèque historique, coll. Histoire des religions.

Ici aussi l'érudition et la passion sont là, mais telles qu'elles écrasent le lecteur plus qu'elles ne l'entraînent : tant de peuples (tous les Turcs, tous les Mongols), tant d'espace et tant de temps

("des forêts sibériennes et des rivages du Pacifique aux steppes de l'Europe méridionale et à la côte de la Méditerranée, de l'Antiquité à nos jours", p. 283, bien que l'auteur se défende de traiter vraiment de l'époque contemporaine), tant de noms, tant de faits. Sans doute le monde turco-mongol s'étire-t-il bien dans toute cette étendue et a-t-il une longue histoire semée de témoignages, sans doute aussi constitue-t-il bien un monde reconnaissable comme tel sinon homogène, mais la masse touffue de l'information étouffe ou dilue les traits d'où pourrait émerger le profil de ce monde, et déplace sans cesse ses contours. Sans doute aussi était-il considérablement plus difficile de faire saisir la continuité qui lie les gens des forêts aux gens des steppes, la tribu à l'empire, la vie de chasse à la vie d'élevage, les esprits qui peuplent la nature aux entités supérieures que sont le "Ciel" ou les "Ciels", qu'il ne l'aurait été de frayer un chemin par le repérage des ruptures. Certes, Roux note à plusieurs reprises l'intervention possible des facteurs politiques et sociaux qui accompagnent les changements dans les représentations, mais sans s'y attarder : l'abondance des matériaux à exposer presse ; si bien que, presque au terme du livre, on partage le sentiment de l'auteur qui, interrompant sa description des croyances relatives à la survie de l'âme, s'exclame "on a peine à s'y reconnaître au milieu de si grandes contradictions" (p. 262).

L'on ne saurait en faire grief à l'auteur qui, en réalité, regroupe ici un ensemble très considérable de données, jusqu'ici non seulement dispersées et difficiles d'accès, mais aussi, pour certaines, peu ou pas connues. Par maints aspects, son ouvrage suscite la comparaison avec celui de U. Holmberg (paru sous le nom de Uno Harva, et sous le titre de *Représentations religieuses des peuples altaïques*, publié en traduction française chez Gallimard en 1959). D'abord par la précieuse somme de données sûres et commodes à consulter que l'un et l'autre constituent, venant heureusement se compléter : Holmberg puisait surtout aux sources germaniques, scandinaves et russes touchant l'époque récente, Roux aux sources anciennes et médiévales d'origine proprement turque et mongole, mais aussi arabe et persane ; le premier s'intéressait davantage à ceux des peuples altaïques restés les plus archaïques, Roux au passé de ceux d'entre eux qui formèrent des

empires, si éphémères aient-ils été. La comparaison touche ensuite l'approche, également phénoménologique, avec son avantage de présenter les faits tels quels et son inconvénient de les isoler de leur contexte, et le classement des données qui, bien qu'avec des différences, les ordonne pareillement selon leur objet : représentations de l'univers, avec ses phénomènes et ses éléments (chacun, tonnerre, roche ou arbre, ayant droit à une rubrique propre), croyances relatives aux "sources de la vie" (Roux rapprochant dans le chapitre qu'il intitule ainsi la notion d'âme des représentations sur les animaux ancêtres qui peuplent les mythes d'origine, et reposant la question du totémisme), et enfin "l'homme dans l'univers" (Roux égrenant les étapes du cycle de vie et les multiples rites de la quotidienneté, mais sans s'étonner de ne pas parler du mariage). Les titres et sous-titres détaillés, la bibliographie copieuse et l'index favorisent la lecture informative, ponctuelle de ce très précieux réservoir non seulement de données rendues accessibles, mais aussi de thèmes pertinents et de voies de recherche ouvertes : c'est à juste titre que Roux souligne, par exemple, l'intérêt de l'étude des couples animaux à l'origine des groupes ethniques, les rapports entre la chasse et la guerre, etc.

Deux gros chapitres ont introduit l'exposé des représentations. Le premier, intitulé "L'histoire religieuse des Turcs et des Mongols", présente les sources et les grandes étapes des formes religieuses, autochtones et empruntées. Le second est consacré à la plus ancienne et authentique d'entre elles, le chamanisme, qu'accompagne dans le titre l'heureuse expression "et la manipulation de l'invisible". Le chamanisme est décrit essentiellement à travers les pratiques thérapeutiques et divinatoires des chamanes ; il est compris selon la définition d'Eliade, comme "technique archaïque de l'extase" (ce qui, contrairement à ce que pense Roux, est loin d'être communément admis), c'est-à-dire dans sa dimension mystique ; celle-ci est reprise en conclusion, avec une nuance de romantisme, comme ciment des croyances éparses et mouvantes, comme toile de fond qui permit à la fois la perméabilité manifeste des peuples turco-mongols aux influences religieuses venues de l'extérieur et le maintien d'une certaine spécificité à travers les siècles. Que l'on partage ou non la vue qu'a Roux du chamanisme, on ne peut contester qu'il est bien ancré dans une certaine

conception de l'univers et qu'avec sa double face de vulnérabilité et d'adaptabilité, il est bien ce qui tisse un lien entre tous les Turcs et tous les Mongols de tous les lieux et de tous les temps. Et tous les matériaux nécessaires pour préciser ce lien sont là, au fil des pages, offerts à la consultation réitérée du lecteur. Toutefois, l'ouvrage étant déséquilibré au détriment des Mongols (il est vrai, moins nombreux et ayant laissé moins de sources), il est utile de se reporter à l'étude de W. Heissig sur *Les religions de la Mongolie*, parue également chez Payot en 1973 (jointe à une étude de G. Tucci sur celles du Tibet).

Roberte Hamayon

NOTE À L'INTENTION DES AUTEURS

Présentation des manuscrits.

1. *Texte.*

Doit être dactylographié recto seul, à double interligne, sans surcharges. L'auteur en fournit l'original et garde un double.

Les mots étrangers doivent être *soulignés* (italiques).

2. *Notes.*

Les appels de note figurent dans le texte en numérotation continue.

3. *Citations.*

Doivent être tapées en simple interligne, avec double interligne avant et après la citation.

4. *Cartes et illustrations.*

Doivent être fournies en même temps que le texte et, si elles proviennent d'autres ouvrages, doivent être accompagnées des références desdits ouvrages.

5. *Système de référence.*

a) à un *ouvrage :*

LÉVI-STRAUSS Claude
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton.

b) à un *article :*

HAMAYON Roberte
1975 L'os distinctif et la chair indifférente, *Études mongoles* 6, 92-122.

c) à un chapitre d'un *ouvrage collectif :*

PAULSON I.
1965 Les religions des Asiates septentrionaux, *in* I. Paulson, A. Hulkrantz et K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, Payot, 1-143.

Tout article non conforme à ces règles sera retourné à l'auteur.

Tirés-à-la-suite.

Chaque auteur reçoit 25 tirés-à-la-suite ainsi que le numéro d'*Études mongoles et sibériennes* justificatif.

Imprimerie de la Manutention à Mayenne — 25 mars 1986 — N°9429

Cahier 7 (1976), 148 p., 16 x 24 cm

Laurence Delaby, *Chamanes toungouses*, monographie, I. Le chamanisme toungouse. II. Bibliographie analytique.

Cahier 8 (1977), 142 p., 16 x 24 cm

Éveline Lot-Falck, *À propos du terme chamane.* — Éveline Lot-Falck, *Le costume de chamane toungouse du Musée de l'Homme.* — Éveline Lot-Falck, *Koca-Kan, rituel érotique altaïen.* — Louis Bazin, *Koča-Kan, textes altaïens.* — Maurice Coyaud et Mitsue Kuboki, *Sur le chamanisme japonais.*

Cahier 9 (1978), 144 p., 16 x 24 cm

Boris Chichlo, *Qui est donc Koča ?* — Laurence Delaby, *Pourquoi les Toungouses doivent-ils mourir ?* — Slawoj Szynkiewicz, *Le mariage, rite sanctionné par le passé culturel.* — Namtcha Bassanoff, *Conjuration et augure* II. — Mireille Helffer, *Discographie mongole.*

Cahier 10 (1979), 142 p., 16 x 24 cm

Jean-Philippe Geley, *L'ethnonyme mongol à l'époque pré-cinggisqanide (XIIe siècle).* — Egly Alexandre, *Erdeni-zuu, un monastère du XVIe siècle en Mongolie.* — Kurumi Sugita, *Quelques études japonaises concernant les Mongols et la Mongolie.* — Henry Serruys, *Ongγon-u dabaγa and Other Place names.* — Eleonora Novgorodova, *Les pétroglyphes de la rivière Čuluut.* — Alain Boisvert, *Compte rendu de lecture.*

Cahier 11 (1980), 248 p., 16 x 24 cm

L'Ours, l'Autre de l'homme. Numéro spécial consacré aux représentations et rituels liés à l'ours dans les domaines arctique et eurasiatique. Avec des contributions de : Laurence Delaby, *Mourir pour vivre avec les ours*; Boris Chichlo, *Travaux soviétiques récents*; Bernard Saladin d'Anglure, *Nanuq super-mâle*; Nina Dordjieva, *Matériaux relatifs à l'ours chez les peuples mongols*; Glafira Makar'evna Vasilevič, *À propos du culte de l'ours chez les Évenk*; Anne de Sales, *Deux conceptions de l'alliance à travers la fête de l'ours en Sibérie*; Altan Gokalp, *L'ours anatolien.*

Cahier 12 (1981), 184 p., 16 x 24 cm

Vladimir Randa, *Aspects historiques et écologiques des relations de l'ours polaire avec les Inuit.* — Boris Chichlo, *L'ours-chamane.* — Fosco Maraini et Laurence Delaby, *Une fête de l'ours chez les Aïnous en 1954.* — Mária Salga, *Les procédés stylistiques de la poésie populaire mongole.* — Recherches à l'Institut bouriate des sciences sociales : E.V. Barannikova, *Conteurs et chanteurs bouriates*; N.D. Bolsoxoeva, *À propos de la littérature didactique tibétaine*; G.P. Galdanova, *Le culte de la chasse chez les Bouriates*; K.M. Gerasimova, *De la signification du nombre 13 dans le culte des* obo; C.P. Purbueva, *Biographie de Neyiji Toyin*; L.D. Šagdarov, *Caractères stylistiques de l'épopée bouriate.*

Cahier 13 (1982), 147 p., 16 x 24 cm

Chemins ghiliak de la connaissance : Avant-propos; Marie-Lise Beffa, *Un conte nivx*; Laurence Delaby, *Note à propos du conte nivx traduit par M.-L. Beffa*; Marie-Lise Beffa, *Présentation de la langue nivx, suivie de l'analyse linguistique d'un paragraphe du conte*; E.A. Krejnovič, *Expression de l'orientation spatiale dans la langue nivx, vers un historique de l'espace* (trad. par M.-L. Beffa); Marie-Lise Beffa, *L'organisation de l'espace et son parcours; l'habitation nivx, un modèle réduit de l'espace.* — Comptes rendus.

Cahier 14 (1983), 191 p., 16 x 24 cm

Marie-Dominique Even, *Un exemple de* bengsen-ü üliger, *chantefable de Mongolie intérieure.* — Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon, *Les catégories mongoles de l'espace.* — Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon, *Les langues mongoles.* — Jerzy Tulisow, *Quelques chants de Mongolie du Nord.* — Comptes rendus.

Cahier 15 (1984), 230 p., 16 x 24 cm

Le renard : tours, détours et retours. Avec des contributions de : Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon (introduction), Anne-Marie Bouchy (Japon), Marc Orange (Corée), Rémi Mathieu (Chine), Jean Levi (Chine), Marie-Lise Beffa et Roberte Hamayon (Mongolie), Laurence Delaby (Sibérie), Solange Pinton (France), Odile Vincent (France), Bernard Fiévet et Francis Petter (éthologie du renard).

Cahier 16 (1985), 130 p., 16 x 24 cm

Six articles du père Henry Serruys, préfacés par Françoise Aubin : *A prayer to Cinggis-Qan; An imperial restoration in Ordos, 1916-1917; Music and song for animals;* Qalqa/Qalqabci : « *shield, screen* »; Deresü : Lasiogrostis splendens; *The Mongol name of Shan-hai-kuan in the* Erdeni-jin tobci. – Françoise Aubin, *À propos des Kalmak ou Sart-Kalmak de l'Issyk-kul'* (traduit et adapté par Françoise Aubin). – Tchoï. Loubsangjab, *À propos de l'orthographe du mongol en alphabet latin.* – Françoise Aubin, In memoriam *Ja. Cevel (1902-1984).* – Comptes rendus.

Cahier 17 (à paraître)

Ethnographie et tradition orale darxad : *L'ethnie darxad de la province de Xövsgöl*, de S. Badamxatan (traduit et adapté par Marie-Dominique Even); *Chants darxad*, présentés et traduits par Marie-Dominique Even.

